PALABRAS DE FILÓSOFOS

oralidad, escritura y memoria en la filosofía antigua

Sergio Pérez Cortés

filosofía

PALABRAS DE FILÓSOFOS

ORALIDAD, ESCRITURA Y MEMORIA EN LA FILOSOFÍA ANTIGUA

por
SERGIO PÉREZ CORTÉS

siglo veintiuno editores

siglo xxi editores, s.a. de c.v.
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310, MÉXICO, D.F.

siglo xxi editores, s.a.
GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA

siglo xxi de españa editores, s.a.
MENÉNDEZ PIDAL 3 BIS, 28036, MADRID, ESPAÑA

portada de ivonne murillo

primera edición, 2004
primera reimpresión, 2009
© siglo xxi editores, s.a. de c.v.

isbn 978-968-23-2482-6

derechos reservados conforme a la ley
impreso bajo demanda en publidisa, s.a. de c.v.
calzada chabacano 69, planta alta
col. asturias, 06850 méxico, d.f.

PRÓLOGO

La voz viva ha sido un medio de expresión permanente de la filosofía, desde su origen. Pero no siempre ha recibido la misma valoración. En nuestros días, por ejemplo, la palabra pronunciada ya no ocupa un papel preponderante debido a que se ha establecido firmemente la convicción de que la filosofía ha de ser producida, transmitida y enseñada mediante el libro que se escribe y se lee en silencio. Es verdad que la palabra viva se presenta en cursos, conferencias y diversas reuniones académicas, pero aun entonces adopta con frecuencia el papel de exégeta de los textos escritos. La autoridad del filósofo descansa en sus escritos, no ya en sus palabras. No podía ser de otro modo, porque durante muchos siglos hemos estado inmersos en una cultura de la escritura y ésta ha acabado por imponerse con el peso abrumador de los hábitos cotidianos. Las páginas no siempre fueron silenciosas y durante un largo periodo requirieron la animación de la palabra pronunciada, pero a fin de cuentas la naturaleza del texto terminó por acallar la voz. Hace ya largo tiempo que la filosofía adquirió un marcado carácter textual y, desde entonces, el escrito domina toda la vida y todo el comportamiento del filósofo. Dicho carácter se manifiesta de diversas maneras, empezando por los lugares mismos de trabajo: sitios repletos de libros, obras de referencia, archivos y cuadernos de notas, refugios íntimos, apartados, personales, en los que el sigilo refleja el placer del escritor y el lector solitarios ante su página muda. El escrito, que ya no reclama el auxilio de la voz, ha provocado que nuestros hábitos intelectuales se hayan vuelto taciturnos y no es sencillo percibir las profundas transformaciones que se ocultan bajo este hecho.

Naturalmente, el predominio del universo textual se presenta en su forma más acabada cuando la investigación filosófica adquiere su forma escrita, como artículo o como libro. Entonces, el texto posee un extenso aparato bibliográfico que con frecuencia refleja sólo modestamente las obras consultadas por el autor. El libro está dotado de un complejo sistema de citas y referencias en las que el autor reconoce sus deudas intelectuales, devuelve a otros la paternidad de sus palabras, señala con detalle dónde las ha encontrado y acaba por

insertarse en ese entramado interminable de signos escritos que finalmente lo legitima y lo justifica. Más que de su autor, los libros hablan de muchos otros libros. En algunos casos, el sistema de citas y referencias alcanza los escrúpulos bíblicos, porque la filosofía también ha elevado a rango de canon un conjunto de textos. Muy pocos filósofos se atreven a desafiar este dispositivo textual. La mayoría lo adopta con la naturalidad de las evidencias cotidianas. Más aún, para hacerse reconocible como un profesional de la disciplina, cada uno ejerce esas virtudes librescas lo mejor posible. Para cualquier colega implica un riesgo serio violentar o simplemente desobedecer esas normas. Resulta posible hacerlo, confiándose únicamente a las palabras pronunciadas, pero esta elección es considerada una suerte de excentricidad y el término mismo de "ágrafo", que designa quien lo intenta, posee un tinte de anomalía. No queremos sugerir con ello que la disciplina carece de magníficos oradores, pero la gloria de éstos es efímera y limitada, como el medio retórico elegido. A tal punto se ha llegado en la evidencia de que la escritura es la forma más cabal e importante de expresión del pensamiento de un filósofo.

El propósito de este libro es quebrantar esa evidencia. Es posible trazar una historia de la manera en que tales prácticas del texto han adquirido la consistencia y la obligatoriedad que hoy tienen. No es difícil incluso probar que esta situación conocida y admitida por todos no ha sido eterna. Para ello, nuestra estrategia consiste en presentar al lector la filosofía grecolatina, un momento en que la voz viva, la memoria y las artes de la retórica participaban en un plano de igualdad con la página escrita, en la producción y la difusión de la filosofía. A semejanza de lo ocurrido en toda la cultura occidental, en la filosofía hubo un tránsito desde la sociedad tradicional, basada en la palabra pronunciada y escuchada, hasta la implantación de la palabra escrita y del texto autónomo. Este pasaje requirió siglos de transformaciones, cuyo resultado es la presencia masiva del escrito. No puede haber duda sobre la importancia del acontecimiento. La escritura tuvo un papel determinante en la configuración de la disciplina; la filosofía en Occidente nació con el corazón animado por el texto, pero debió remover a los antiguos inquilinos de la cultura tradicional: la voz y la memoria. Si bien la escritura no hizo surgir una nueva facultad intelectual, su implantación provocó en los filósofos antiguos un juego diferente en el uso de sus facultades intelectuales, de los actos y de los gestos que también constituyen –eso admitimos– una parte del saber.

Desplazarse a la filosofía antigua es cambiar de paisaje intelectual. El punto de partida a considerar es que la civilización grecolatina no fue una civilización que se apoyara en la escritura, en el sentido moderno del término. Ciertamente, la presencia de la escritura fue una constante en el mundo clásico: la invención del alfabeto griego había tenido lugar alrededor del año 750 a. C., probablemente en algún sitio próximo a Euboea, frente a las costas fenicias.[1] A partir de ese momento, los escritos incrementaron rápidamente su circulación en dedicatorias, epitafios, testamentos, edictos, poemas y convenios comerciales. Desde el punto de vista técnico, no había ningún obstáculo para que todos, los filósofos incluidos, pudiesen expresar mediante signos visibles sus pensamientos. Pero ese hormigueo siempre creciente de textos coexistía con el enorme prestigio de la palabra viva, la memoria y la retórica, es decir, con los recursos de la cultura oral que eran, además, las vías de acceso al prestigio y al poder. En la antigüedad griega y romana, la palabra pronunciada se hallaba encaramada en la cima de la vida civilizada, mientras que la escritura era aún considerada en muchos casos como un medio subsidiario. Aquel intelectual que recurría a la voz viva estaba inmediatamente recubierto por esa noble tradición verbal que era depositaria de todos los valores socialmente significativos que debían orientar al individuo en el autocontrol de sus afectos, de sus odios o de sus represiones. A este predominio de la retórica debe agregarse que en esas sociedades la alfabetización se encontraba reservada a una minoría aristócrata que, sin importar cuán extensa fuera, seguía siendo una minoría. Para la inmensa mayoría, la educación reposaba en el oído, no en la vista. En síntesis, la cultura antigua era una civilización poseedora de la escritura, pero no era una civilización *de* la escritura.

De tal coexistencia proviene un entramado particular entre la voz, la memoria y la página escrita. Ese modo de producción y circulación oral-aural era capaz de ofrecer su propio mundo simbólico y suscitar en los filósofos afectos, emociones y comportamientos altamente estimados. A los ojos de los antiguos, ese proceso sonoro, audible y

[1] Entre los especialistas existe un acuerdo relativo respecto a la fecha y el lugar de la invención. Respecto a las causas de la invención, en cambio, el desacuerdo es total. Por nuestra parte, nos adherimos a una hipótesis que considera el alfabeto como un dispositivo creado para anotar la poesía épica de origen homérico. Véase Barry Powell, *Homer and the origin of the greek alphabet*, 1991; y Sergio Pérez Cortés, "El alfabeto, un aliento poético", Revista *Versión*, núm. 6, México, UAM-Xochimilco, 1996.

vibrante, no cedía nada de valor a la escritura. Pero, desde luego, la escritura tiene algunas ventajas comparativas que fueron reconocidas y pronto los filósofos antiguos se pusieron a escribir. Algunos lo hicieron con una pasión desbordante, pero otros lo hicieron no sin expresar sus reservas y en ciertos casos lamentando la pérdida del animado mundo de la voz. Y también hubo quienes decidieron abstenerse de escribir o de hacer circular sus escritos, considerando que los objetivos de la filosofía estaban cumplidos con la transmisión verbal de sus ideas a sus discípulos directos. Todos ellos son indicativos de que, en la filosofía, los signos visibles de la escritura no desplazaron de inmediato los signos verbales del mundo tradicional, porque se precisó un largo tiempo antes de que la escritura fuera capaz de convertirse en vehículo de elaborados productos intelectuales, para que fuese dominada por los círculos que requerían esos productos y para que ella se convirtiera en un medio autónomo de expresión. No hubo una ruptura inmediata con la tradición verbal y tampoco una transformación instantánea del pensador tradicional en escritor, sino una larga colaboración en todos los dominios del trabajo intelectual.

Los rastros de esa colaboración se extienden en diversas direcciones que nos hemos propuesto examinar. La voz y la memoria se encontraban inmiscuidas en la decisión del filósofo de recurrir o no a la escritura: cuando el filósofo decidía no escribir dejaba a sus alumnos la tarea de recoger sus palabras, en la memoria, como lo hacían los compañeros de Sócrates, o en notas de su enseñanza, como hizo Arriano con su maestro Epicteto. A este pasaje de la palabra a la escritura está dedicado el capítulo primero. La voz y la memoria también se encontraban presentes en la conservación de la herencia filosófica. Desde luego, existía una tradición textual reunida en doxografías, pero la biografía y las anécdotas acerca de los filósofos, que siempre tenían valor didáctico, se acumulaban en la historia oral mucho antes de convertirse en signos visibles; el capítulo segundo intenta examinar esas formas de la permanencia. Para comprender el papel de la voz y la memoria en la enseñanza es preciso reconstruir el ambiente espiritual de las escuelas de filosofía de la Antigüedad. Ese entorno alentaba la lectura y la elaboración de escritos, como sucedía en el Liceo, pero también promovía la palabra viva y el diálogo, como en la Academia, o la actitud reverente y memorística hacia el escrito, característica del Jardín de Epicuro. El capítulo tercero se propone introducir al lector en el ambiente espiritual de esas comunidades filosóficas. La voz y la memoria tampoco estaban ausentes

en el momento en que el filósofo decidía dejar sus ideas por escrito. El autor podía recurrir a la expresión versificada, como lo hicieron Parménides o Cleantes, o bien prestar cuidadosa atención a los valores rítmicos y acústicos del escrito, como lo hacía Cicerón, porque ello contribuía a hacer memorable el mensaje. El filósofo podía también recurrir a la expresión escrita en diversos géneros literarios como la carta, a la manera de Séneca, o al diálogo, como lo hizo Platón, indicando con ello que deseaba que la conversación directa no cesara, que continuara por medio del escrito. Con mucha frecuencia, todos esos escritos estaban dirigidos a discípulos conocidos y apreciados espiritualmente, como sucedía con Aristóteles y Plotino. El capítulo cuarto ofrece una visión de conjunto de esas expresiones filosóficas. Finalmente, el capítulo quinto muestra que la voz y la memoria estaban involucradas en la composición, difusión y recepción de las obras filosóficas. Lo mismo que sucedía con todas las obras antiguas, los escritos filosóficos no fueron creados para lectores sentados y silenciosos, además su lectura en voz alta no era realizada en el tono relajado del habla cotidiana, sino en el estilo brillante de una dramatización. Éste era, de hecho, el primer paso en la composición de obras futuras, porque el autor debía retener en la memoria, de manera ordenada, aquello que había escuchado. Luego, la composición proseguía en la memoria, asistida en algunos casos por bosquejos escritos, hasta el momento de la escritura personal o del dictado. Algunos filósofos escribieron sus propias obras, pero la gran mayoría las dictó, como lo hicieron Diógenes Laercio o Filodemo de Gadara, auxiliados por un considerable equipo de secretarios, calígrafos y copistas. Una vez escrita, la obra filosófica no circularía como lo hace hoy, mediante cientos de ejemplares idénticos; ella sería ofrecida más bien en lecturas públicas y reproducida en copias individuales manuscritas. "Hacer pública" una obra antigua es un concepto que expresa realidades tan diferentes como el depósito del libro de Heráclito en el templo de Artemis en Éfeso, o las lecturas públicas de Aristóteles en el Liceo. En resumen, no existía un solo aspecto de la actividad intelectual que escapara al contexto oral, aural, memorístico y textual. La voz, la memoria y la página escrita establecieron una complicidad que produjo el monumento espiritual que constituye hoy la filosofía antigua.

Que la filosofía antigua posee un fuerte carácter oral y memorístico no es, desde luego, un hecho desconocido. Con frecuencia este carácter es mencionado en las historias de la filosofía o en estudios específicos sobre algunos autores. En cierto modo, nuestro trabajo ha con-

sistido en reunir esos signos dispersos aquí o allá, en los que se indica que un filósofo no dejó nada por escrito, que las obras que poseemos fueron recogidas por sus auditores durante los cursos o sus conversaciones, que sus palabras fueron preservadas en la memoria de sus contemporáneos más cercanos, o que las obras tuvieron un destino diferente del previsto por el autor. Ha sido relativamente sencillo reunir esos detalles que, sin ser desconocidos, suelen recibir poca atención. Pero lo hemos hecho para mostrar que tienen una mayor dignidad de la que usualmente se les otorga. De la misma manera que no es casual nuestra reclusión silenciosa en estudios y bibliotecas, todos esos signos de aprecio y estima atribuidos a la voz y la memoria no deben ser considerados como la parte anecdótica de la filosofía, sino como un momento constitutivo de la actividad filosófica antigua. El filósofo contemporáneo conversa con sus colegas, pero desde la soledad de su estudio lo hace normalmente a través de libros y escritos que dialogan entre sí, que se animan y se responden sin la intervención viva de sus autores los cuales, en la mayoría de los casos, jamás estarán frente a frente. El filósofo antiguo también escribía, sin duda, pero una parte esencial de su actividad se realizaba en el diálogo directo, el debate, la confrontación, la enseñanza y el ejemplo vivo. El recurso de la oralidad y la memoria impregnaba todos los ámbitos de la actividad filosófica, hasta alcanzar el comportamiento, la personalidad y la imagen que el filósofo ofrecía a los demás. El filósofo escuchaba, memorizaba, dialogaba, hacía lecturas públicas y todos estos comportamientos intelectuales formaban parte de su identidad, constituyendo un fragmento de respuesta a la cuestión: ¿quién era filósofo en la antigüedad?

Sin embargo, debemos reconocer que las palabras son fugitivas y se pierden apenas son pronunciadas. Para encontrarlas nuevamente es necesario detectar las huellas que han dejado en los textos escritos preservados. Afortunadamente, esa tradición oral quedó depositada en los textos, entretejida y muchas veces olvidada en medio de argumentos, preceptos y doctrinas. Conocemos la existencia de esas palabras, del mismo modo que conocemos la existencia de ciertas pequeñas criaturas prehistóricas por las impresiones que sus cuerpos dejaron sobre las rocas. Tan fugaces como esos insectos diminutos, las palabras también fueron congeladas y vueltas imperecederas en el momento en que fueron tocadas por la sustancia permanente de la escritura. Quedó en relieve la impresión inmóvil de esa forma extinta de vida verbal y, al igual que para esos pequeños seres fosilizados, basta un poco de

imaginación para verlas agitarse, mover los músculos y emprender un nuevo viaje. La filosofía antigua se expresó por escrito y gracias a ello poseemos huellas de su reflexión sistemática, pero también recurrió a la voz viva, dotándola de un significado y de una valoración que se han perdido y que hoy resultan difíciles de reconstruir. La nuestra es pues una invitación a desplazar por un momento la atención de los aspectos doctrinales, sistemáticos y argumentativos que normalmente dominan la aproximación al texto, para concentrarla en los susurros, los gritos o murmullos que esos escritos dejan oír, es decir, en esas escurridizas *palabras de filósofos*.

Antes de iniciar, dos precisiones resultan indispensables. En primer lugar, el periodo al que habremos de referirnos transcurre desde Sócrates (finales del siglo v a. C.) hasta Plotino (siglo III d. C.), un poco más de siete siglos de actividad filosófica. Nos referiremos ocasionalmente a los filósofos presocráticos, pero no centraremos en ellos nuestra atención, porque pertenecen a un mundo marcadamente oral. Por otra parte, nuestro límite superior será la civilización cristiana porque ésta trajo consigo una actitud particular ante la escritura y el libro que la distingue de sus antecedentes grecolatinos. De cualquier modo, nuestro trabajo cubre un intervalo prolongado y puede haber quien se escandalice, pero que habrá de justificarse únicamente al mostrar en él la persistencia de algunos hábitos en torno a la escritura, la memoria y el libro.

En segundo lugar, nuestro propósito no es de ningún modo menospreciar el enorme esfuerzo que filólogos, paleógrafos e historiadores clásicos han hecho para reconstruir la tradición textual de la filosofía antigua. Por el contrario, este trabajo habría sido impensable sin recurrir a la erudición acumulada en los estudios clásicos. Tampoco buscamos declarar inútiles los esfuerzos de los filósofos que intentan reconstruir la parte sistemática y doctrinal de la filosofía antigua. El inmenso trabajo que ha reconstruido el mundo clásico sigue siendo una de las fuentes más vivas y nobles de la filosofía contemporánea. Nuestro trabajo desea ser más bien una contribución al conocimiento de la filosofía antigua y ha sido escrito con el afecto particular que cada filósofo profesional guarda normalmente a la cultura grecolatina. Sin embargo, también es nuestro deseo aportar elementos que permitan a los filósofos reflexionar sobre la historia y las características de su propia disciplina. La filosofía guarda con su propia historia una relación particular. A diferencia de muchas disci-

plinas cuyos textos fundadores datan de unos pocos decenios atrás, los jóvenes aspirantes a filósofos están obligados a leer textos que tienen dos mil quinientos años de antigüedad y no son leídos como vestigios sino como parte de su pensamiento activo, con el costo de asumir que las motivaciones y las expectativas del autor antiguo son las mismas que su colega contemporáneo. Como parte de su formación consideramos necesario prevenirles del contexto en que esos escritos fueron producidos, leídos y difundidos. Hay una forma de honrar a los antepasados intelectuales que consiste en mostrar que el hilo que nos une a ellos jamás se ha roto y que, salvo detalles, ellos son indistinguibles de nosotros. Nuestra forma de honrar el pasado, por el contrario, hace énfasis en la discontinuidad, desea reconocer lo que de específico tenía su situación y sus vidas, subrayando que sus preocupaciones no eran idénticas a las nuestras y, sobre todo, tomándolos como testimonio de que no existe una relación única del sujeto consigo mismo y que los filósofos han modelado una y otra vez su propia imagen, aun en el caso de los hábitos básicos del intelecto.

1. LAS PALABRAS LLEGAN A LA ESCRITURA

LOS FILÓSOFOS Y LA ESCRITURA

Al igual que hoy los hábitos textuales determinan todos nuestros actos –por ejemplo, cuando leemos disciplinadamente en silencio uno al lado del otro en alguna biblioteca pública, o cuando escribimos en la soledad sigilosa de nuestros estudios–, el carácter oral, aural y memorístico de la cultura antigua impregnaba todos y cada uno de los comportamientos del filósofo. El filósofo antiguo escuchaba leer más de lo que leía por sí mismo; muchas veces no tomaba notas, sino que memorizaba la información que más tarde le sería útil para componer sus propias obras, que eran dictadas a uno o más secretarios para luego difundirlas verbalmente en lecturas públicas y en copias manuscritas. Sus actividades cotidianas, sus actitudes corporales, las facultades emocionales e intelectuales que ponía en funcionamiento, todo ello era evidencia del singular ensamblaje de signos verbales y signos escritos en los que su vida se desenvolvía. Gradualmente desplegaremos este escenario. Tiene que ser de manera pausada, porque aunque son numerosos los signos que nos permiten observar las complejas relaciones que existieron entre la voz viva y la página escrita, esos índices están dispersos y a veces son poco perceptibles.

Conviene quizás empezar por algo sencillo de abordar: la relación que los filósofos antiguos establecieron con la escritura. En general, se tiende a pensar, erróneamente, que Atenas y Roma en el periodo clásico debieron ser, a semejanza de las sociedades modernas, ciudades prácticamente alfabetizadas. La situación estaba lejos de ser ésa. Es verdad que a partir del siglo V a. C. se hace perceptible en Atenas un incremento en la presencia de libros y escritos pero, si se admiten algunas estimaciones ofrecidas por W. Harris, en la época de Platón sólo el 15% de la población de la ciudad estaba alfabetizada,[1] mientras que en la Roma de Séneca, un momento de excepcional cultura, el

[1] William H. Harris, *Ancient Literacy*, 1989, p. 114.

25% de la población sabía leer y escribir.[2] Dichas estimaciones han sido consideradas más bien conservadoras, pero hay pocas razones para alterar ese cálculo.[3] En tal contexto, el analfabetismo no acarreaba ningún estigma porque era la situación más común y porque existían estrategias, como la lectura en voz alta, que permitían que todos tuvieran acceso a la página escrita. Aquellos que eran poco letrados y que "escribían lento" (βραδέως γράφον,[4] como se decía entonces), siempre aspiraban a mostrar sus pocas habilidades, porque leer y escribir era un logro personal. Bajo los estándares actuales, estaríamos frente a comunidades analfabetas. Es fácil cometer el anacronismo de proyectar sobre ese pasado la presencia, para nosotros evidente, de la cultura textual generalizada. De esta presunción falsa proviene la creencia de que para los filósofos antiguos, sobre todo a partir de Sócrates, evitar escribir debió ser, como en nuestros días, una excentricidad sin más valor que el anecdótico, una elección curiosa y personal que apartaba al autor de lo que normalmente debía haber hecho, como si el encuentro del escritor con su página en blanco fuera un gesto consustancial a la acción humana. De hecho, sus colegas modernos escriben sobre esos filósofos sin ninguna vacilación. Pero de la misma manera que son instructivos los textos que esos filósofos decidieron escribir, es instructiva la situación de aquellos otros que eligieron desarrollar su actividad de manera puramente oral. La primera explicación de su actitud de aceptación o de rechazo debe buscarse en el carácter del mundo antiguo, en el que la habilidad militar y la destreza retórica poseían un mayor valor individual que la escritura. Pero, en el caso de los filósofos antiguos, conviene agregar que el hecho de recurrir a la escritura o a la palabra pronunciada estaba fuertemente asociado a lo que ellos consideraban la naturaleza misma de la filosofía. Veamos las diferentes razones que impulsaron a esos filósofos en su aproximación a la escritura.

Un cierto número de filósofos antiguos no consideró necesario dejar nada por escrito. Éste es el caso, entre muchos otros, de Pitágoras, Sócrates, Menedemo, Pirrón, Arcesilao, Carnéades, Amonio Saccas, Musonio Rufo, Epicteto, Estilpón y Filipo. Las razones de cada uno podían ser diferentes, pero en la mayoría de los casos la decisión de

[2] William H. Harris, *op. cit.*, p. 266.

[3] Véanse las contribuciones en Mary Beard (ed.), *Literacy in the Roman World*, 1991, pp. 59 y ss.

[4] Véase H. C. Youthie, "Bradeos graphon: between literacy and illiteracy", *Greek, Roman and Bizantine Studies 12*, 1971, pp. 239-261.

evitar escribir está en relación directa con el significado que ellos otorgaban a la actividad filosófica. Algunos como Musonio Rufo y su discípulo Epicteto no escribieron porque para ellos la filosofía debía tener una orientación terapéutica y práctica; su éxito radicaba en la transformación espiritual y moral del auditorio inmediato. Para tales fines, bastaba la voz viva en las brillantes exhortaciones a las que ambos recurrían. Otros filósofos asociaban su decisión a ciertos problemas epistemológicos. Un caso de este tipo es Crátilo, discípulo de Heráclito y uno de los maestros del joven Platón (quien le dedicó un diálogo que lleva su nombre). Acentuando la movilidad perpetua preconizada por la filosofía de Heráclito, Crátilo no sólo no escribió, sino que llegó a pensar que era imposible decir algo verdadero, porque en el momento mismo de ser enunciado, el objeto del discurso ya se habría convertido en otro; en consecuencia, creyó innecesario pensar nada, lo que lo llevó a refugiarse en el silencio porque la misma verbalización era inútil, limitándose a señalar con su dedo índice, y aun entonces permanecía insatisfecho.[5] Un caso similar es el de Menedemo, fundador de la escuela eretríaca, un antiguo compañero de Sócrates interesado más en problemas lógicos de predicación y negación que en cuestiones morales, de quien se nos informa que "no ha escrito nada, por miedo a atarse a sí mismo".[6] Una razón similar se encuentra detrás de la decisión de evitar la escritura adoptada por Pirrón, el antecesor del escepticismo antiguo, y por Arcesilao y Carnéades, los más famosos escépticos de la academia "media" y "nueva". Escribir es una forma usual de exponer una doctrina, pero los filósofos que predicaban el escepticismo no deseaban tener doctrina alguna. Esto es sobre todo notable en Arcesilao y Carnéades porque ambos, yendo aún más lejos que Sócrates, habían declarado de manera explícita que eran incapaces de afirmar incluso que no sabían nada. La relación de los filósofos escépticos con la escritura deriva naturalmente de su concepción, según la cual, ante la presencia constante de argumentos que se contradicen entre sí, la única solución aceptable es la suspensión del juicio. Ni Arcesilao ni Carnéades llegaron tan lejos como Pirrón en el escepticismo radical y

[5] Denis Huisman (dir.), "Cratyle d'Athénes", *Dictionnaire des philosophes*, Presses Universitaires de France, París, 1989, p. 636, y Serge Mouraiev, "Cratyle d'Athénes", *Dictionnaire des philosophes antiques*, París, CNRS, 1994, vol. II, p. 509.

[6] Marcel Conche, "Ménédème d'Éretrie", en Denis Huisman (dir.), *op. cit.*, p. 1831.

ambos se esforzaron por hacer viable un modo de vida escéptico: Arcesilao mediante el criterio de lo razonable, τὸ εὔλογον, y Carnéades a través del criterio de lo plausible, φιτανον. Aun así, la escritura no era indispensable para el ejercicio de la filosofía, puesto que para promover la suspensión del juicio bastaba la discusión dialéctica y retórica. De las cuatro figuras consideradas de mayor importancia en la tradición escéptica antigua, los tres mencionados, Pirrón, Arcesilao y Carnéades no escribieron nada y del cuarto, Enesidemo (s. I a. C.) poseemos únicamente un resumen breve de sus *Discursos pirronianos* preservado en la obra de Potius, académico bizantino del siglo IX.[7] Sea porque se trataba de un camino a la virtud, o bien porque la única actitud racional fuese no otorgar asentimiento a dogma alguno, en todos los casos los objetivos de la filosofía estaban cumplidos mediante la palabra viva, mientras que la escritura ocupaba un lugar subsidiario. La ausencia de escritura, sin embargo, dejaba inalterada la percepción que de esos hombres se tenía, porque el reconocimiento como filósofos lo obtenían a través de las actitudes, los comportamientos discursivos y los argumentos que les permitían justificar su vida filosófica.

En la antigüedad se estaba consciente de que evitar la escritura traía consigo una serie de consecuencias. En el prólogo de sus *Vidas*, Diógenes Laercio menciona el hecho: "Algunos de esos filósofos nos han dejado escritos; otros, nada escribieron...",[8] aunque en su libro Diógenes permite que todos, ágrafos o polígrafos, coexistan en un plano de igualdad. La primera consecuencia para aquellos filósofos que no escribieron es que permanecen ocultos tras un velo de incertidumbre. Cuál pudo ser su verdadero pensamiento es algo que quedará siempre en la conjetura. Un filósofo que evita escribir se convierte rápidamente en un enigma. Esto era lo que permitía a Metrodoro afirmar: "Todos han comprendido mal a Carnéades."[9] La segunda consecuencia para los filósofos ágrafos es que sus huellas deben ser rastreadas en la tradición indirecta. Las palabras de todos ellos han llegado hasta nosotros, sea porque sus alumnos reviven literariamente al maestro, como sucede con Platón, o bien gracias a las notas de sus cursos reunidas por alumnos como Timón de Flionte, Clitómaco de Cártago, Arriano y Porfirio, o bien por

[7] R. J. Hakinson, *The Sceptics*, Londres, Routledge, 1995.

[8] Diógenes Laercio, *Vidas y doctrinas de los filósofos ilustres*, prólogo, 16.

[9] Jonathan Barnes, "Carneades", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Londres, Routledge, 2000, p. 216.

fragmentos contenidos en otros autores como Plutarco, Aulo Gelio y Estobeo. El filósofo que no escribe se convierte para la posteridad en una figura literaria, un acertijo de textos cuya imagen queda dibujada por los trazos de otros.

Además de los que no escribieron, existió un segundo grupo de filósofos que hizo uso de la escritura, pero dejó apenas rastros menores. En la introducción de su tratado *Contra Plotino y Gentiliano Amelio sobre el fin*, citado por Porfirio, Longino distingue, en la sociedad filosófica de su tiempo, algunos filósofos que han dejado escritos en obras sin importancia "las cuales se han conservado, pienso yo, contra la voluntad de sus autores, pues no creo que hubieran accedido a darse a conocer a la posteridad por tales libros, quienes habían renunciado a atesorar su propio pensamiento en escritos más serios".[10] Se trata, entonces, de un cierto número de filósofos, no enteramente ágrafos, pero con poca obra escrita. Uno de estos casos, discutido desde la Antigüedad, es el de Aristón de Quíos, discípulo de Zenón, orador de talento aunque acusado de ser verboso. Diógenes Laercio le atribuye quince obras,[11] pero según algunos críticos antiguos como Panecio y Sosícrates, sólo era autor de cuatro epístolas. Panecio y Sosícrates atribuyen estas obras al peripatético Aristón, pero es improbable que éste pudiese escribir obras con títulos como *Sobre los dogmas de Zenón* y otros similares. El autor debió ser el de Quíos, pero aun así los críticos antiguos parecen tener razón porque las obras atribuidas a Aristón incluyen en sus títulos los términos ὑπομνήματα, σχολαί, διατριβαί, que con frecuencia designaban no las obras, sino las notas de curso publicadas por los auditores.[12] A este segundo grupo pertenecen también filósofos como Plotino que, a pesar de la magnitud de su obra, decidieron hacer uso de la escritura en etapas ya avanzadas de su vida. Plotino comenzó a escribir tardíamente, a los cincuenta años de edad, unos diez años después de su llegada a Roma. Aparentemente, la razón de su actitud reside en el hecho de que él había establecido un pacto con Herenio y Orígenes (homónimo del exégeta cristiano) para no divulgar las enseñanzas de Amonio, el maestro común de todos ellos. Es plausible que tal pacto obedeciera a la concepción esotérica de la filosofía, que un platónico como Amonio les había transmitido. Orígenes fue el prime-

[10] Porfirio, *Vida de Plotino*, 20, 54-57.
[11] Diógenes Laercio, *op. cit.*, VII, 163.
[12] Véase Ángel Cappeleti (ed.), *Los estoicos antiguos*, Madrid, Gredos, 1996, p. 169.

ro en romper el acuerdo, pero debió divulgar esas enseñanzas verbalmente, porque Longino lo coloca entre los filósofos que no escriben (exceptuando, dice Longino, "dos obritas sin interés"). A partir de ese momento, que debió considerar como una liberación frente a su promesa, Plotino inició una actividad literaria que se intensificó el año 263 d. C., momento en que Porfirio, quien incitaba a su maestro a escribir, hizo su arribo a la escuela. Dentro de este segundo grupo de filósofos habría que incluir también a aquellos que mantuvieron relaciones cautelosas con la escritura, como Platón. Este último es un caso excepcional, porque es el único filósofo de la antigüedad del que se conserva la totalidad de los diálogos que escribió, o al menos todas las obras de las que se tiene noticia han sido preservadas. Sin embargo, como es sabido, tanto en el *Fedón* como en la carta número siete que le es atribuida, Platón mantiene diversas reservas respecto a la escritura, algunas de ellas muy importantes, que incluyen desde el perjuicio que los signos permanentes podían causar a la memoria, hasta la eficacia del escrito en el desarrollo espiritual del discípulo. La posición de Platón respecto a la escritura reaparecerá varias veces en el curso de este trabajo, pero desde ahora puede tomarse como indicativo de que para ciertos filósofos escribir fue un acto que se aceptaba con reticencias, o al menos con ciertos cuestionamientos, y que, aun si hacían uso de la escritura, en su vida filosófica la palabra viva resultaba irremplazable.

Finalmente, es necesario considerar un tercer grupo de filósofos que fueron escritores tenaces, como Epicuro, quien con sus trescientos volúmenes, llegó a ser considerado el más fecundo de los polígrafos.[13] Esta impresionante obra debió expresarse en géneros literarios muy diversos, aunque sólo han llegado hasta nosotros las tres cartas contenidas en el libro x de Diógenes Laercio, una colección de ochenta y una exhortaciones (algunas de las cuales no pertenecen a Epicuro sino a sus alumnos, como Metrodoro), contenidas en la antología llamada *Gnomonologio Vaticano*, y fragmentos de diecisiete de los treinta y siete libros que componían su gran tratado *Sobre la naturaleza*, que se han rescatado entre los papiros calcinados de Herculaneum. Quizás Epicuro sólo era igualado por Crísipo quien, según el testimonio de una vieja sirvienta recogido por Diógenes Laercio, se obligaba a escribir qui-

[13] Diógenes Laercio, *op. cit.*, x, 26.

nientos versículos diariamente.[13] La obra escrita que de ello resultaba no era de ningún modo desdeñable. De hecho, Crísipo era considerado el segundo fundador de la Stoa; sin él la escuela no habría conocido su posterior desarrollo. Este activismo tenía, sin embargo, algunos inconvenientes: Galeno sugiere que el griego no era la lengua materna de Crísipo, lo que explicaría que los extractos conservados de sus libros exhiban una escritura carente de elegancia y, a veces, incorrecta.[14] Por otra parte, Carnéades afirmaba que Crísipo, celoso como estaba de Epicuro, respondía a cada obra nueva de éste con una obra de igual extensión, "razón por la cual escribió repetidas veces la misma cosa, dejando en su precipitación escritos no corregidos".[14] Tenía además la costumbre de llenar sus libros con citas ajenas, extraídas sobre todo de Homero y de los poetas trágicos, a fin de ilustrar sus opiniones: según Diógenes Laercio, en un tratado de Crísipo, la tragedia *Medea* de Eurípides, era citada casi en su totalidad. Por eso Apolodoro, que no sentía ninguna simpatía por él, afirmaba: "Si quitamos de los libros de Crísipo las cosas ajenas que contienen, quedarán las páginas en blanco."[15] Y por la misma razón, Carnéades, quien lo admiraba, decía de Crísipo que era "un parásito de los libros de su rival Epicuro".[16]

Para los filósofos antiguos, la escritura era un importante medio de expresión, pero no dejaba de plantear ciertas interrogantes. La decisión de escribir involucraba la concepción que tenían de su propia actividad filosófica y, en consecuencia, ponía a consideración el tipo de legado, oral o escrito, que habrían de dejar. En su obra citada anteriormente, Longino muestra que hacia el siglo III d. C. esta última cuestión había adquirido una relevancia particular: "Entre los filósofos, unos han puesto su doctrina por escrito con el designio de ser útiles a la posteridad; otros han creído suficiente explicar sus pensamientos a sus discípulos."[17] Entre los primeros incluye a los platónicos Euclides, Proclino, Demócrito, Plotino y su discípulo Gentiliano Amelio, lo mismo que a los estoicos Temístocles y Flebón, y al peripatético Heliodoro de Alejandría. Entre los segundos incluye a Amonio Saccas, Orígenes y los entonces ocupantes de las cátedras imperiales de la Academia: Teódoto y Eubulo. Algunos de estos últimos no eran com-

[14] Diógenes Laercio, *op. cit.*, x, 27.
[15] *Ibid.*, VII, 181.
[16] *Ibid.*, x, 26.
[17] Citado en Porfirio, *op. cit.*, 20, 25.

pletamente ágrafos, "pero de semejante tarea sólo se ocuparon marginalmente, sin que adquiriera predominio en ellos la tendencia a escribir".[18] Puesto que el propósito del libro de Longino era señalar a aquellos que consideraba filósofos dignos de réplica, aquellos que no escriben le merecen poca atención, mientras que entre los que escriben sólo merecen consideración los pensadores originales. Así es que Longino llega a identificar a Plotino y a Amelio como los filósofos que ameritan una réplica en forma; los demás, a su juicio, ni han aportado nada, ni se han preocupado por examinar opiniones importantes. Pero es relevante subrayar que esta separación entre escritores y no escritores, que tiene consecuencias para sus doctrinas, no afecta, en cambio, la valoración intrínseca del individuo; Longino coloca a Amonio y a Tolomeo, quienes no escribieron nada, entre los hombres más distinguidos de su tiempo, especialmente al primero, "al que ningún otro ha igualado en erudición".[19]

En síntesis, algunos filósofos adoptaron la escritura con enorme entusiasmo, otros evitaron recurrir a ella y tantos más escribieron no sin ciertas vacilaciones. Pero todos ellos debieron actuar en un contexto en el que aún el polígrafo más febril era heredero de una cultura impregnada con las modalidades y las exigencias de la voz y la memoria. Para mostrarlo, examinemos cómo llegaron hasta nosotros las palabras de algunos filósofos que no recurrieron a la escritura.

¿CÓMO SE CONSERVAN LAS PALABRAS DE UN FILÓSOFO?

Las palabras son fugitivas. El lenguaje, cuando se le reduce a su aspecto puramente físico como habla humana, es apenas una vibración de aire que se disipa en cuanto ha sido emitida. Este aspecto transitorio del habla no altera el hecho de que, por razones difíciles de explicar, el lenguaje es el medio más eficiente conocido para la comunicación humana: por ello ha sido y continuará siendo el instrumento privilegiado en la socialización de las nuevas generaciones. Debido a que es fugaz

[18] Citado en Porfirio, *op. cit.*, 20, 45.
[19] *Ibid.*, 20, 50-55.

pero crucial como medio de expresión, resulta indispensable que esos mensajes verbales sean preservados de algún modo. Afortunadamente, los seres humanos vienen provistos de esa facultad enigmática y sorprendente que es la memoria. A ella recurrieron en el intervalo de milenios durante el cual carecían de escritura. Los dispositivos que imaginaron entonces para conservar las tradiciones y los valores socialmente significativos descansaban en las propiedades acústicas del mensaje y en la capacidad de retención de la memoria individual, acompañadas a veces de ritmos vocales o musicales para aumentar su eficacia y el compromiso psicológico del oyente. Se trata de medios sencillos, sin duda, pero de ningún modo insignificantes. Si se les considera en términos de su historia, esos dispositivos sonoros y mnemotécnicos resultan ser extremadamente eficientes y han asegurado durante siglos la permanencia, la autoridad y hasta la inmortalidad de los mensajes lingüísticos que tenían como tarea preservar. No resulta extraño, entonces, el enorme apego emocional e intelectual que esos procedimientos merecieron.

Sin embargo, esa facultad de memoria resulta insuficiente a medida que el volumen y la complejidad de la información se incrementa. Cuando los seres humanos decidieron representar esos mensajes verbales mediante signos visibles, se inició un proceso que, al cabo de milenios y de numerosos intentos, los condujo a las escrituras fonográficas, es decir, aquellas que asocian un sonido lingüístico con un signo escrito. La conclusión de este proceso es la invención del alfabeto griego.[20] Durante el trayecto se crearon sistemas de comunicación mediante símbolos, iconos, señales, dibujos o pictografías que resultaron de gran utilidad, pero al final quedó claro que el principio esencial de la escritura es lograr la mayor fidelidad posible en la reproducción de lo efectivamente pronunciado por el hablante.[21] Entre el lenguaje y la escritura hay una relación de precedencia histórica porque el lenguaje es una facultad humana, mientras que la escritura es una tecnología, y también hay una relación de dependencia porque las escrituras más eficaces son aquellas que logran reproducir el flujo sonoro de la palabra mediante signos visibles.

[20] Le llamamos "conclusión" simplemente porque después de la invención del alfabeto ningún nuevo principio estructural de la escritura ha sido descubierto.

[21] Véase Sergio Pérez Cortés, "Dos debates acerca de la escritura", *Tópicos del Seminario número 6*, Puebla, Universidad de Puebla, 2001, pp. 163 y ss.

Por razones históricas y lógicas, primero encontramos la tradición oral y luego la escrita. Esta conversión gradual de la oralidad a la escritura trajo consigo profundas transformaciones para la filosofía, no sólo en el instrumento mismo de comunicación, sino también en el contenido de lo transmitido y en su manipulación. Aunque el alcance de esta transformación puede ser tema de debate, es posible convenir que, en buena medida, el desarrollo particular de la ciencia y la filosofía griegas está ligado a la innovación de la escritura alfabética. El grado de acumulación, de complejidad y de precisión que se ha alcanzado en los argumentos filosóficos y científicos habría resultado irrealizable sin el auxilio de la escritura. El conocimiento es impensable sin el escepticismo, pero muchas formas de escepticismo que se encuentran en el origen del debate filosófico, dependen de la revisión visual de un texto y luego requieren la expresión comunicable a un gran número de individuos de las ideas más insólitas, nuevas e inexploradas.[22] Es verdad que la filosofía no comenzó con la escritura, pero es innegable que la escritura permitió un desarrollo específico a la filosofía. Dejamos, desde ahora, constancia sobre nuestra convicción de que la filosofía occidental nació con el corazón animado por el texto. Pero una vez dicho esto, resulta indispensable considerar que la conversión que implicó el pasaje de la oralidad a la escritura no fue inmediata en ningún dominio de la cultura, incluida la filosofía. La filosofía debió realizar, al igual que la humanidad, el tránsito de un medio de comunicación a otro. Los filósofos también debieron aprender gradualmente las virtudes de la escritura, y muchos de ellos abandonaron el mundo verbal no sin antes expresar sus reticencias. Algunas huellas de ese proceso son aún perceptibles. Los casos de Sócrates y Epicteto servirán de testimonio.

LAS PALABRAS DE SÓCRATES

Sabemos de un número importante de filósofos de los cuales las huellas conservadas no provienen de su escritura, sino de la recopilación de sus palabras hechas por sus discípulos o por sus oyentes. Uno de

[22] Véase E. A. Havelock, *Aux origines de la civilisation écrite en occident*, París, F. Maspero, 1981, pp. 57 y ss.

estos casos, y de los más significativos por la importancia histórica que reviste, es el de Sócrates. Es bien sabido que Sócrates no dejó nada por escrito, ni aforismos, ni un párrafo, mucho menos un ensayo. No se conserva ni una línea de la que pueda decirse con certeza que pertenece a Sócrates. Ningún fragmento, por minúsculo que sea le es directamente atribuible. No obstante esta actividad puramente verbal, la sombra socrática se cierne sobre una buena parte de la filosofía occidental. Esto último es especialmente llamativo, porque su renuncia a escribir tuvo las consecuencias que cabría esperar: el filósofo ha quedado oculto detrás de los textos ajenos que transmiten su imagen volviendo difícil entonces alcanzar una reconstrucción, si bien no fidedigna (a la que muchos especialistas han renunciado), cuando menos verosímil. Para los modernos, Sócrates es un producto literario. Éste es el llamado "problema socrático", cuya dificultad no proviene tanto de la falta de información acerca de Sócrates, sino del hecho de que las fuentes conservadas son inconsistentes entre sí y en ausencia de rastros del propio filósofo, es indecidible cuál de ellas ofrece la imagen más adecuada. El "problema socrático" divide constantemente a los comentaristas, desde aquellos que creen encontrar al verdadero Sócrates en los diálogos tempranos de Platón,[m] hasta aquellos que han caído en un profundo escepticismo: "De Sócrates sabemos que no sabemos nada" o "Sócrates es una mera ficción literaria".

Una insuficiente interpretación del mundo tradicional en el que se desenvolvió provoca que la actitud de Sócrates hacia la escritura haya sido, con frecuencia, mal comprendida. Puesto que normalmente se considera que en la Atenas del siglo v a. C. la cultura textual estaba completamente implantada, la decisión socrática de no escribir parece una excentricidad, una regresión, una curiosa auto-contención. Su decisión no deja de causar extrañeza. Un crítico tan importante como Nietzsche, al inicio de una investigación que finalmente dejaría inconclusa, expresa un punto de vista semejante: es imposible comprender esa especie de ascesis que Sócrates se impuso a sí mismo; al actuar de ese modo, él ha prescindido de la gran satisfacción que produce la escritura y se ha privado además de ejercer una influencia permanente, que es el privilegio de los grandes espíritus.[23] Las historias de la filosofía normalmente mencionan el hecho, sin de-

[23] F. Nietzsche, citado en E. Sandvoss, *Sokrates und Nietzsche*, Leiden, E. J. Brill, 1966, p. 10.

tenerse a razonar sus causas. Se admite, más bien de manera implícita, que Sócrates no ha escrito nada porque declaraba no saber nada. Si hubiese escrito se habría contradicho, desmintiendo su propia declaración de ignorancia. Hay un cierto grado de verdad en esta afirmación, pero aún queda por explicar por qué no fueron consignados por escrito al menos sus intentos por reducir esa ignorancia. Tal vez al colocarlo en su mundo oral y memorístico, la decisión del filósofo se haga un poco más comprensible. Para mostrarlo, basta examinar un fragmento de ese mundo tradicional, que se refiere a los métodos de preservación de sus palabras y su recuerdo.

Quizá convenga comenzar señalando algo que, dado el nivel de alfabetización en la Atenas de su tiempo, no es una evidencia: Sócrates sabía leer y escribir. En efecto, en el diálogo *Fedón*, Platón hace decir a Sócrates "y una vez oí decir a alguien mientras leía un libro, de Anaxágoras según dijo, que es la mente, νοῦς, la que pone todo en orden y la causa de todas las cosas".[24] Asombrado por lo que acaba de escuchar, e impaciente por conocer esas bellezas a las que por nada habría renunciado, Sócrates continúa, "antes bien, con gran diligencia cogí los libros y los leí, lo más rápidamente que pude".[25] Puesto que en la Antigüedad las habilidades de leer y escribir no se desarrollaban simultáneamente, conviene señalar que es también en el *Fedón* donde Platón hace decir a Cebes que en sus últimos días en la prisión, Sócrates escribió (ignoramos si lo hizo de propia mano o solamente dictó, porque ninguna escena de los diálogos lo presenta empuñando el *stylus*) un himno a Apolo y versificó alguna fábula de Esopo.[iv] Sócrates era letrado porque su padre se había preocupado por su educación;[v] en el *Critón*, el filósofo mantiene un diálogo en el que las leyes νομοι declaran haber ordenado a su padre que lo hiciese instruir, tanto en el aspecto físico, como en la μουσιχή (término que incluía tanto practicar la lira como aprender a leer y escribir).[26] Sócrates posee las habilidades de la lectura y la escritura, pero las ejerció en el marco de una sociedad largamente tradicional. Como sucede con muchos filósofos de la Antigüedad, escucha leer, en lugar de leer por sí mismo; memoriza una gran cantidad de información, y dialoga antes que escribir. En ese mundo no ha terminado de disiparse el carácter dudoso de la escritura

[24] Platón, *Fedón*, 96d.
[25] *Ibid.*, 98c.
[26] Platón, *Critón*, 50d.

y, por ende, la acumulación del saber, su transformación y su elaboración, se realizan aún en la memoria individual.

Ahora bien, en ausencia de cualquier escrito propio, ¿cómo llegaron sus palabras a la escritura? ¿Cómo era conservada la información que sobre él circulaba? Según Diógenes Laercio, Simón el Zapatero fue el primero en tener la idea de preservar las palabras de Sócrates, las cuales recababa con esmero. Simón no escribía directamente mientras escuchaba, pero solía tomar notas de lo que recordaba que el filósofo había dicho, después de sus visitas al taller.[VI] El resultado se publicaría más tarde bajo la forma de diálogos, que recibieron el significativo título de "Diálogos de Zapatería".[27] Se dirá que es una pequeña proeza de la memoria, y es verdad. Pero en el inicio del diálogo *Parménides*, se describe una situación más notable: Céfalo, un filósofo de la ciudad de Clasómenes en el Asia Menor, nos cuenta que acompañado de unos amigos, "verdaderos filósofos", llegó a Atenas en busca de Antifón, el hermanastro mayor de Platón. Ellos deseaban hacerse repetir una conversación que en otro tiempo sostuvieron Sócrates, Zenón y Parménides, pues estaban enterados que la conocía de memoria. Antifón mismo no estuvo presente en la conversación, pero la recuerda "por haberla escuchado repetidamente de labios de Pitodoro", quien había sido discípulo de Sócrates. La conversación había sido conservada un cierto tiempo en la memoria de Pitodoro y luego en el recuerdo de Antifón; este último aún no la tiene por escrito y no parece tener intenciones de transcribirla en lo inmediato. Lo cierto es que Céfalo y sus amigos le piden que la recite, y aunque inicialmente pone algunos reparos "pues el encargo es pesado", finalmente accede y expone el largo diálogo a Céfalo, quien a su vez lo relata a una audiencia no especificada, y de paso a nosotros, con todos los pormenores que conocemos.[28] Aquí la memoria hace tareas más importantes: hemos pasado de Pitodoro a Antifón y de éste a Céfalo, antes de escuchar nosotros mismos la narración.

Simón, Pitodoro y Antifón recurren a la práctica, bien documentada en la Antigüedad, de aprender de memoria ciertos discursos para después escribirlos.[VII] Esto es lo que, de manera constante, hacía la comunidad de amigos en torno a Sócrates: se esforzaban por memorizar largos segmentos de las conversaciones del filósofo mientras transcu-

[27] Diógenes Laercio, *op. cit.*, II, 122.
[28] Platón, *Parménides*, 127b.

rrían, y después procedían a transcribirlos, solos o asistidos por otros. Una variante de esta situación se presenta en el *Teeteto*, de Platón; aquí, Euclides de Megara cuenta que alguna vez Sócrates le contó de la discusión que había tenido con Teeteto, y al preguntársele si puede repetirla dice:

> De memoria no, ciertamente. Pero al llegar a casa tomé algunas notas y en mis ratos de ocio redactaba lo que iba recordando. Luego, siempre que visitaba Atenas preguntaba a Sócrates por todas aquellas cuestiones que había olvidado y a mi regreso realizaba las correcciones oportunas. De esta forma es como conseguí consignar perfectamente la conversación.[29]

La pobre memoria que exhibe Euclides resulta compensada por la excelente memoria de Sócrates.

Si se les aprecia de este modo, los diálogos de Platón dejan entrever un paisaje cultural en el que los acontecimientos son orales, los personajes son grandes memoristas y las técnicas de conservación del recuerdo, aun cuando pueden ser afectadas por lapsus de memoria, son sumamente comunes. Los diálogos son particularmente informativos de ello porque obedecen a un afán de verosimilitud por parte del autor. Se podrá argumentar, sin duda, que en algunos casos se trata de licencias literarias adoptadas por Platón, pero resultaría sorprendente que éste hubiese descrito como preámbulo a sus obras situaciones increíbles, extraordinarias o simplemente atípicas. Resultan, entonces, lo suficientemente fidedignos para restablecer a Sócrates y a su enseñanza actuando en un contexto oral y memorístico. La comunidad en torno a Sócrates nunca formó una escuela en el sentido institucional del término. Los lazos afectivos que unían a esos amigos estaban impregnados por los valores tradicionales de educación en la ciudad, entre los cuales se destaca la rememoración. Naturalmente, Sócrates era singular y a los ojos de sus compañeros todo en él era memorable. El recuerdo del filósofo pertenecía a cada uno en lo individual, pero la recordación era colectiva. Compartir el recuerdo era una forma de ser reconocido como perteneciente a ese grupo, que permanecía unido por lazos de afecto mutuo y afecto común hacia el maestro: "El registrar y aprender de memoria las conversaciones de Sócrates y repetírselas unos a otros era obviamente un

[29] Platón, *Teeteto*, 142c.

signo de amor entre ellos."[30] Éste no era un mundo completamente ágrafo; la escritura ya estaba presente y era una forma usual de preservación, pero aún se consideraba adecuado confiar a la memoria aquello que se consideraba valioso. En el *Banquete*, de Platón, Apolodoro (que también afirma conocer de memoria el largo diálogo por haberlo escuchado varias veces de un tal Aristodemo) señala que ha sido compañero de Sócrates los últimos tres años y que durante ese tiempo "se ha preocupado por saber lo que Sócrates hace y dice cada día".[31]

En efecto, el entrenamiento y el uso específico de la memoria durante la Antigüedad difiere de manera considerable de nuestros hábitos. En algunos casos, las conversaciones reportadas habían tenido lugar en un tiempo ciertamente muy lejano. La permanencia en el recuerdo podía requerir algún esfuerzo intelectual, pero era perfectamente realizable. En el *Timeo*, de Platón, Critias relata una larga historia compuesta por Solón después de su viaje a Egipto, quien se la había contado personalmente a su abuelo.[32] Critias mismo había escuchado la historia en su infancia, cuando tenía unos diez años, de labios de su abuelo, que por aquel entonces tenía noventa años de edad. El día anterior a su relato, Critias había oído una conversación en la que Sócrates había tratado temas similares. No se había atrevido a hablar porque en ese momento sus recuerdos eran vagos; sin embargo, se marchó con eso en la cabeza y pasó la noche tratando de recordar lo que alguna vez había escuchado. No está seguro de poder rememorar lo que escuchó el día anterior, pero aquellos recuerdos entrañables de su niñez "habían permanecido en él, como si se hubieran pintado en encausto, en trazos imborrables".[33] Ahora, después de haber repetido el relato a Hermócrates, a manera de práctica, puede ofrecerlo. No obstante, para complacer a Sócrates y a sus amigos, se ha decidido que sea Timeo el Astrónomo quien deberá disertar en primer lugar sobre el origen del universo y luego Critias repetirá la historia que ha recordado. De hecho, no será sino hasta el diálogo que lleva su nombre que Critias tendrá la oportunidad de narrar esa historia, en la que se incluye el final de la Atlántida.

[30] W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1988, vol. III, p. 314.

[31] Platón, *Banquete*, 172c.

[32] Platón, *Timeo*, 21a.

[33] *Ibid.*, 26c.

Ésta no era una situación extraordinaria. Apolodoro, el personaje ya mencionado del *Banquete*, asegura que el diálogo ocurrió "durante su niñez" y que debe a la memoria y a los labios de Aristodemo, sólo a ellos, su preservación. El recuerdo podía pues permanecer latente y era repetido a lo largo de años, hasta que llegaba el momento de ser confiado a la escritura. Lo cual podía tardar siglos. Pitágoras, por ejemplo, no escribió nada, y durante muchas generaciones ninguno de los pitagóricos recogió nada por escrito. Sus enseñanzas eran llamadas justamente ἀκουσματα, o "cosas oídas", acerca de Pitágoras. No fue sino hasta la época de Filolao que éste las publicó en aquellos libros bien conocidos, los cuales más tarde Dión de Siracusa habría de comprar en cien minas, a petición de Platón.[34]

Entre los filósofos, el hábito de memorizar y conservar de este modo lo aprendido se prolongó a lo largo de toda la Antigüedad grecolatina. Unos seiscientos años después de Platón, ya en el siglo III d. C., Porfirio relata que Amelio, quien era un trabajador infatigable, antes de ser discípulo de Plotino había aprendido de memoria y luego copiado casi todos los discursos de su antiguo maestro, Mnemio, quien no había dejado nada por escrito. La rememoración posterior a la desaparición de Sócrates atravesó por un proceso similar. Platón escribió su *Apología* unos seis años después de la muerte de Sócrates y Jenofonte compuso su propia obra, el *Banquete*, muchos años después de la desaparición del filósofo, y aunque pudo consultar sus notas tomadas en taquigrafía durante las conversaciones, seguramente fue necesario que completara sus recuerdos mediante charlas con los amigos del filósofo. Ahora bien, en aras de la veracidad histórica es preciso tener presente dos cosas: en primer lugar, la memoria antigua estaba preparada para retener "lugares", τοποι, es decir un esquema en el que se localizaban los argumentos en el orden adecuado y no se proponía una precisión textual "*verbatim*", similar a la que hoy se espera.[35] Lo que debía permanecer en el recuerdo no era la fidelidad a las palabras o al relato específico, sino a la secuencia ordenada de argumentos, llamada por ellos "sustancia", y la recordación de esos esquemas constituye el segmento más eficaz de la memoria humana.[36] En segundo lugar, la me-

[34] Jámblico, *Vida de Pitágoras*, 31.

[35] Véase Tony Lenz, *Orality and Literacy in Hellenic Greece*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1989, p. 91.

[36] Véase Jocelyn Penny Small, *Wax Tablets of the Mind*, Londres, Routledge, 1997, p. 200.

moria antigua no hacía meras transcripciones, y no dibujaba paisajes en reposo, sino transformaciones determinadas, en las que se mezclaban los artificios literarios. Jenofonte es un caso paradigmático en este sentido. Con frecuencia introduce fórmulas como "yo recuerdo que" o "estando yo presente", en situaciones que cronológicamente resultan imposibles. No se detecta en él ningún esfuerzo para hacer creíble la cuestión, como si con esas fórmulas Jenofonte deseara simplemente introducir una nueva sección de la obra o hacer resaltar un pasaje que le parece particularmente importante.[37] Un procedimiento memorístico semejante, incluidas las ficciones literarias, debieron seguir Antístenes, Esquines de Efeso, Arístipo, Fedón, Cebes, Critón y Euclides de Megara, todos ellos seguidores de Sócrates, durante la elaboración del género conmemorativo que llegó a convertirse en una moda: los σωκρατικοί λόγοι, los diálogos que invariablemente tenían como personaje central a Sócrates.[VIII]

La capacidad de reproducir una larga conversación que tuvo lugar decenios atrás puede parecer inconcebible. Los lectores modernos pasan al lado del hecho ignorándolo o desdeñándolo como una concesión poética del autor. Nosotros creemos más bien que es el signo de que en la Antigüedad se conocía un distinto entramado entre la memoria y la escritura, el cual se disolvió cuando el saber fue confiado prácticamente por entero a los signos visibles. Es necesario reconstruir la antigua valoración de la memoria para comprender por qué aquello que para nosotros es una hazaña de la recordación, en su momento no parece haber sido considerada extraordinaria por nadie. Detengámonos, pues, en la importancia de la memoria en la sociedad griega tradicional, teniendo presente, ante todo, que en las sociedades tradicionales la memoria tiene un lugar privilegiado como salvaguarda individual de los valores socialmente significativos. La preservación de esos valores resulta crucial para la continuidad cultural del grupo porque son ellos los que deben ser transmitidos, sin distorsión, a las jóvenes generaciones. Tales sociedades reconocen la importancia de la memoria y con frecuencia la asocian a sus divinidades fundadoras. Grecia arcaica, por ejemplo, la convirtió en una diosa, Mnemosyné, y la dotó de dos rostros para vincular su mirada al pasado con la gloria que prometía en el futuro. Era una diosa joven en el Olimpo y aunque más tarde perdió

[37] Véase H. Charles Kahn, *Plato and the Socratic Dialoge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 33.

su lugar en el Panteón, no fue sino para ser convertida en madre de las Musas, es decir, para especializar sus efectos en la poesía, la música y la historia.[38]

Por otra parte, en sociedades como las del mundo grecolatino, el vínculo con el pasado que la memoria aseguraba nunca era accidental, ni fortuito: su propósito era preservar un cierto estilo de vida aristocrático en el que se concentraban los valores de la cultura. Aquel individuo que era capaz de retener de manera eficaz una mayor cantidad de esa información y, por lo tanto, de reproducir mejor ese estilo de vida solía poseer igualmente un mayor poder social. La posibilidad de conservar en el espíritu ese conocimiento acumulado era una bendición y una fuente de poder y de prestigio. Resulta comprensible que en esas sociedades la necesidad de un entrenamiento de la memoria apareciera desde el momento en que surgían los rudimentos de una institución escolar. La escuela griega y más tarde la romana se corresponden con esta imagen. En el mundo clásico, la educación básica nunca tuvo carácter democrático ni público; ella estaba destinada a aquellos que podían pagarla y, en consecuencia, ligada a las tradiciones aristocráticas y a la formación de la juventud que más tarde ocuparía los primeros puestos políticos e intelectuales. Para esos futuros líderes el manejo de la tradición era vital y resultaba normal que la memoria ocupara un papel fundamental en su educación.[39] Mientras prevaleció la cultura oral, la instrucción que ellos recibieron estuvo basada en la repetición memorística de los modelos individuales ofrecidos por la poesía, los mitos y las narraciones. Era el oído, y no la vista, el encargado principal de la educación de la juventud tradicional griega,[40] por eso Aristófanes, contemporáneo de Sócrates, hace decir a su heroína Lisistrata: "No estoy mal instruida, puesto que con frecuencia he escuchado las enseñanzas de mi padre y de otros mayores."[41]

Sin embargo, la época de Sócrates fue testigo del inicio de una profunda transformación. Hasta entonces, la educación tradicional completa se bastaba con la enseñanza del κιθαριστής, el profesor de cítara,

[38] Michelle Simondon, *La memoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'a la fin du Vème siècle a. J. C.*, París, Les Belles Lettres, 1982, pp. 103 y ss.

[39] Tony Lenz, *op. cit.*, p. 47.

[40] Véase J. W. Roberts, *City of Sokrates. An Introduction to Classical Athens*, Londres, Routledge, 1998, p. 97.

[41] Aristófanes, *Lisistrata*, 1126f.

y del παιδοτρίβης, el profesor de gimnasia. Las dos grandes ramas de la instrucción eran la gimnasia y las disciplinas hermanadas con la "música", μουσική, entre las cuales se incluían los rudimentos de la cultura alfabética. Ambas constituían la ἐγκύκλιος παιδεία, la educación "universal", que descansaba en principios de música, ritmo, palabra y gimnasia, conjunto orientado a construir un hombre "armonioso". Era, sin duda, una instrucción más artística que literaria, más atlética que intelectual,[42] pero que se correspondía bien con las necesidades de la joven aristocracia griega, cuya formación posterior era dejada a la vida en la ciudad, al lado de hombres maduros. En los documentos conservados, la enseñanza de estas habilidades es descrita como enteramente oral. Pero hacia el año 450 a. C., poco después de concluido el periodo educativo de Sócrates, el vocabulario de la educación comenzó a incluir una terminología específica para la alfabetización, cuya noción central, γραμματα, significa justamente "las letras del alfabeto".[43] El nuevo término γραμματα, asociado a μουσική, era normalmente opuesto al entrenamiento físico. Las "letras" fueron distanciándose primero de la gimnasia, luego del canto y de la música, en una sofisticación creciente en su uso y su estudio, lo que condujo a la división de la μουσική en varias técnicas "literarias": la gramática, la poética y la estilística. Este proceso tiene una curiosa descripción en la imaginaria escuela de Sócrates descrita por Aristófanes en *Las nubes*, donde los estudiantes podían adquirir diversas habilidades intelectuales que eran claramente diferenciadas del entrenamiento físico, el cual, por el contrario, tenían prohibido practicar.[44] La educación había iniciado el tránsito de un sistema basado en la imitación de personajes míticos a uno basado en la formación personal guiada por reglas escritas. El hecho de colocar la alfabetización en el núcleo de la enseñanza básica estableció un momento crucial en la historia de la educación;[45] en ese momento nació el "hombre de letras" en Occidente. No obstante, este interés creciente en las habilidades de la escritura no rompió el vínculo con el antiguo modelo de educación oral: la palabra viva continuó presente

[42] Henri-Irenée Marrou, *Historia de la educación en la Antigüedad*, traducción Yago Barja de Quiroga, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 76.

[43] Teresa Morgan, *Literate Education in the Hellenistic and Roman Worlds*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 10-11.

[44] *Ibid.*, pp. 12-13.

[45] Véase Henri-Irenée Marrou, *op. cit.*, pp. 214 y ss.

en la instrucción mediante la recitación y la memorización.[46] Más bien se creó una nueva urdimbre entre la memoria y la escritura a la que los diálogos de Platón permiten acceder, tejido que empezaba a elaborarse en el lugar mismo de la instrucción elemental de esos grandes memoristas, en el que ahora nos proponemos penetrar.

La alfabetización, entendida como la habilidad para el manejo de un gran volumen de información escrita, al modo en que la conciben las sociedades modernas, no fue un objetivo de la educación griega o romana. Los fines de la instrucción básica se concentraban más bien en el aprendizaje del alfabeto y en el mejoramiento de la memoria. En el plano literario, sus resultados eran modestos: apenas alcanzaban una limitada habilidad en la escritura y la lectura, que no iba mucho más allá de la capacidad de copiar un texto breve y de leer una lista de palabras, o un pasaje corto de un autor previamente ensayado.[47] El proceso de adquisición de esas habilidades era gradual e intentaba pasar de lo simple a lo complejo, comenzando con el aprendizaje del alfabeto. Según Quintiliano, quien se hace eco de prácticas antiguas, los alumnos comenzaban por aprender el nombre de las letras en su orden adecuado. Las estrategias para lograrlo eran muy diversas, como la que se le ocurrió al plutócrata Herodes Ático, quien, al inicio del siglo II d. C., para educar al cabeza dura de su hijo, lo hacía acompañar permanentemente de veinticuatro esclavos, cada uno portador del nombre de una letra del alfabeto. Inmediatamente después del nombre, el estudiante aprendía la forma y el significado de cada una de las letras, aun antes de haberlas practicado manualmente. Cuando finalmente pasaba a practicar la escritura de esos signos, el niño procedía por imitación: el profesor escribía una serie de signos en la parte superior de una tablilla de cera y el alumno los repetía, reproduciendo letra por letra, sin necesariamente comprender la estructura interna del conjunto. Las máximas y los preceptos, expresados en frases breves, eran anotados y copiados una y otra vez hasta adquirir la habilidad de formar cada una de las letras.[48] El ejercicio era aprovechado para proveer

[46] Véase Tony Lenz, *op. cit.*, p. 52.

[47] Raffaella Cribiore, *Gymnastics of the Mind. Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2001, p. 131.

[48] Véase K. E. Welch, "Writing instruction in ancient Athens after 450 b. C.", en J. J. Murphy (ed.), *A Short History of Writing Instruction*, Davis, California, Hermágoras Press, 1990.

al alumno de una serie de opiniones de hombres sabios, conocidos o poderosos, con lo que se cumplía el segundo principio de la educación básica, la memorización y, con ésta, la continuidad de la tradición orientada a formar líderes sociales mediante la influencia de las máximas y los ejemplos. Por lo tanto, los principios que dominaban la educación básica antigua eran la imitación y la memorización. En este nivel elemental, el libro estaba muy poco presente; el manejo de libros se aprendería más tarde, al lado del rétor. Por ahora, el alumno no consultaba directamente las obras y para su instrucción bastaba con la selección de preceptos elaborada por los profesores, quienes, en la época helenística, decidieron incluir anécdotas de filósofos, sobre todo de Diógenes el Cínico. Este tipo de enseñanza básica era generalizado y no estaba destinada únicamente para aquellos que sólo conocerían las primeras letras.

La progresión continuaba cuando el alumno aprendía a formar sílabas y posteriormente palabras. En este momento, uno de los ejercicios básicos consistía en aprender a escribir su propio nombre. La escritura del nombre personal es todavía hoy un logro apreciado, pero en la Antigüedad tenía un significado mucho mayor, porque la escritura personal era reconocida como símbolo individual en la autenticación de cartas y documentos legales u oficiales. Escribir su propio nombre era una de las primeras tareas del día para el alumno, inmediatamente después de saludar a sus compañeros y su maestro; su logro era también motivo de admiración, como le sucedió al panegirista Nazario, quien se sorprendía de que el hijo de Constantino fuese capaz de validar documentos a sus cinco años de edad.[49] Desde el punto de vista técnico, el aprendizaje de la escritura se cumplía pues con la habilidad de copiar frases breves y de formar la secuencia de algunos caracteres y, desde la perspectiva de su contenido, el aprendizaje de la escritura era una oportunidad para la memorización. Ambas son habilidades que indican que, en ese momento, la escritura era un medio de registrar y luego preservar la palabra socialmente significativa con el fin de mantenerla en el espíritu.[50] No hay indicios de que en este nivel la enseñanza de la escritura consistiera en realizar largas composiciones que

[49] Raffaella Cribiore, *op. cit.*, p. 169.
[50] Tony Lenz, *op. cit.*, p. 17.

dieran libre curso a la expresión individual. El objetivo principal a alcanzar consistía en reconocer e identificar primero, y transcribir en signos visibles después, los sonidos del lenguaje. Copiar una frase y escribir su propio nombre no son habilidades que requieran elementos estructurales complejos y nadie los asimilaría a la idea de una composición literaria. Pero este tipo de instrucción tenía sentido, porque los autores antiguos no harían su composición corrigiendo escrituras sucesivas, sino organizando el material en la memoria, hasta llegar al momento del dictado. Más que una forma de expresión personal, la escritura era un proceso destinado a la copia, pero copiar de manera legible no era una habilidad menor, ni para el escriba profesional, ni para el aristócrata, en un mundo en el que la copia individual era la forma usual de editar y hacer circular cualquier escrito.

Las técnicas de enseñanza estaban ajustadas a los objetivos fundamentales de la imitación y la memorización. Durante el aprendizaje, los ejercicios de escritura podían realizarse sobre soportes diversos: diminutos cuadernos de notas tan pequeños que cabían en una sola mano, llamados por ello *codicilli* o *pugilares* por los latinos, hechos con fragmentos de papiro reciclado proveniente de libros en desuso; los alumnos podían también aprender a escribir sobre pedacería de barro, los llamados ὀστρακα. No resultaba fácil escribir sobre estos tiestos, pero tenían la ventaja de ser fáciles de obtener, ser desechables y presentarse en diversos tamaños, siempre y cuando se tuviera la paciencia de buscarlos en el lugar adecuado. Finalmente, la escritura era practicada en tablillas de madera que en su parte central estaban recubiertas de cera suave, sobre la cual los signos eran grabados, más que escritos, con un punzón denominado *stylus*. Las tablillas de cera debían tener dimensiones manejables, pues eran transportadas cotidianamente desde casa por el alumno o por su sirviente, el παιδαγωγός. Era el soporte de escritura más usual, cuya única exigencia era que la superficie fuese renovada con cierta frecuencia porque, usada o sin uso, la cera tendía a endurecerse. Aún es posible encontrar indicios de la desesperación que invadía a los estudiantes debido a que la cera endurecida dificultaba la escritura. En todos estos soportes, las técnicas de enseñanza de la escritura estaban orientadas a la reproducción de modelos breves más que al manejo de textos extensos o de largas redacciones, situación que se veía reforzada por el hecho de que los salones de clase de la Antigüedad nunca poseyeron mesas, sino únicamente bancas, de manera que para trabajar, los estudiantes debían apoyar el libro o la superficie de escritura sobre las rodillas.

Cuando la adquisición de la escritura había hecho progresos suficientes, la continuación del estudio de las letras consistía en leer, aprender de memoria y recitar la literatura existente en la lengua materna. En la instrucción elemental, la lectura se ejercía siempre sobre poesía. En los vasos griegos conservados que muestran personajes leyendo, en los que es posible interpretar el contenido de los rollos que tienen en las manos,[ix] se trata siempre de fragmentos de poesía.[51] Pero puesto que la memorización era el objetivo principal, la lectura estaba orientada a ello de distintas maneras, la primera era que la unidad básica de lectura era la sílaba y no la palabra. En un proceso que debía ser lento y monótono, el alumno empezaba por reconocer sílabas de dos, tres y cuatro letras, memorizándolas, aun en el caso de que fueran poco frecuentes en la escritura. Según Quintiliano, todas las sílabas, incluso las más abstrusas, debían ser aprendidas de memoria.[52] La lectura podía ser practicada sobre listas de palabras organizadas en series, de acuerdo con el número de sílabas que contenían: monosilábicas, bisilábicas u otras, y en el caso de textos en prosa, las palabras eran divididas en sílabas mediante puntos o barras. Estos textos cuidadosamente puntuados, excepcionales en la Antigüedad, eran característicos de la enseñanza y representaban una transición pedagógica a los textos sin separación entre palabras. El lector debía pues interpretar el texto sílaba a sílaba en lo que hoy se denomina lectura de fonetización. Así se explica que la palabra griega para "leer", ἀναγιγνώσκειν, estuviera vinculada a la idea de "recolección", del acto de recaudar en la memoria lo que había sido reconocido mediante la vista: "En la Antigüedad nunca se cuestionó este aprendizaje de la lectura y la escritura mediante el recurso a la sílaba. No es sino hasta el siglo IX d. C. que se percibe una estrategia para aprender a leer palabras y no es sino hasta el fin de la Edad Media que la lectura silábica cayó en desuso."[53]

Esta lectura debía ser extremadamente lenta porque requería cierta coordinación visual y habilidad mnemónica, pero eso carecía de importancia porque en la Antigüedad no se tenía, como nosotros, el apremio de leer una enorme cantidad de información. Según Quintiliano, los profesores no debían presionar a los estudiantes a leer de manera

[51] Henry R. Immerwahr, "Book rolls on Attic vases", en *Classical, Medieval and Renaissance Studies in Honour of Berthold Louis Ullman*, Roma, Storia e Letteratura 93, 1964, p. 27.

[52] Quintiliano, *Institutio Oratoria*, 1, 1, 30.

[53] Raffaella Cribiore, *op. cit.*, p. 174.

continua; nada se ganaría con apresurarse y la lectura debía ser, en primer lugar, segura. El tiempo decidiría el resto.

La lectura de fonetización que se practicaba sobre escritos cuidadosamente puntuados era, en realidad, una preparación para la interpretación de escritos de uso cotidiano que eran realizados, sin excepción, en *scriptura continua*. La lectura en voz alta se convertía entonces en una necesidad, porque la voz era llamada a colaborar con la vista en el reconocimiento de palabras y frases independientes, que no estaban señaladas en el escrito. La lectura vocalizada tenía la ventaja adicional de resolver la carencia de un número suficiente de copias disponibles para cada alumno, porque en el siglo v a. C. el libro era un bien poco asequible. Así, leyendo en voz alta el mismo libro con Clitóbulo, Cármides describía a Sócrates en la escuela elemental.[54] Pero sobre las otras consideraciones, la lectura de fonetización en voz alta facilitaba el propósito fundamental que era la memorización. El objetivo de la enseñanza de la lectura antigua no era capacitar al alumno para interpretar una multitud de textos desconocidos e insólitos, sino permitir la recitación y el estudio de algunos autores, fundamentalmente poetas. Prevalecía la creencia de que el grado de educación obtenido estaba directamente relacionado con la cantidad de ese tipo de información retenida en la memoria. Platón, que no estaba de acuerdo con ello, afirma en las *Leyes* que mucha gente estaba convencida de que era indispensable que el niño conociera una gran cantidad de poetas, memorizando sus obras por completo: "Por tanto, habría que llenar sus oídos de esas lecturas y sus cabezas de esos textos, y hacer incluso que aprendan de memoria poetas enteros."[55] De aquella creencia proviene el uso constante de sumarios y florilegios como parte de la enseñanza de la lectura, bajo la convicción de que una verdadera educación suponía la memorización de los pasajes contenidos en esas colecciones. La recitación de memoria tenía un papel significativo en la idea de lo que era un hombre cultivado. La importancia de la memorización era tal que incluso existía un procedimiento educativo que eliminaba la necesidad de la escritura, el ἀποστοματιζείν, en el que el alumno repetía palabra por palabra los versos ofrecidos por el maestro, hasta retenerlos en la memoria. Se exigía al muchacho que de este modo conociera narraciones completas, por ejemplo las historias cortas de Valerio Máxi-

[54] Jenofonte, *Banquete*, 4, 27.
[55] Platón, *Leyes*, 810e.

mo, y luego se le pedía que comenzara la narración en cualquier punto y a partir de ahí, que avanzara o retrocediera.[56]

En síntesis, para los niños griegos y romanos en la escuela elemental, escribir, recitar y aprender de memoria eran actividades paralelas. Por eso es que Quintiliano consideraba que la aparición de esa facultad de retención a edad temprana era un buen criterio para evaluar las posibilidades de éxito escolar en el alumno, y a la inversa, la falta de memoria o de aplicación del alumno en los ejercicios memorísticos aparece con frecuencia entre las causas del castigo corporal aplicado por los maestros.[57] Según Plutarco, era deber de los padres en la educación de los pequeños vigilar la formación de la memoria. En este nivel, sin embargo, la instrucción se conformaba con explotar las facultades naturales del niño; sólo más tarde, en la instrucción posterior al lado del rétor aparecerían los procedimientos mnemotécnicos artificiales, porque el orador estaba obligado a realizar ejecuciones con alto grado de precisión. Los resultados que se obtenían eran notables. Sócrates, que era un producto de esa educación, debió ser él mismo un notable memorista; en el principio del diálogo *Menéxeno*, a instancias de Menéxeno, Sócrates recita un discurso que ha escuchado el día anterior compuesto por Aspasia, la amante de Pericles, quien es también maestra de oratoria del filósofo. La composición de Aspasia se extiende durante casi todo el diálogo. Quizá por eso Menéxeno pregunta a Sócrates si podría recordarlo todo, y éste responde: "Si no fuera así sería muy culpable de ello; yo he aprendido de sus labios y he necesitado recibir golpes porque olvidaba."[58] Al filósofo parece bastarle escuchar una vez para reproducir con una gran fidelidad, sin ninguna intervención de la lectura o la escritura. No siente la necesidad de transcribir lo que escucha, porque le bastan los procedimientos tradicionales de rememoración.[59] Una muestra se encuentra en el *Eutidemo*, donde Critón pide a Sócrates que le diga quién era el extranjero con el que conversaba el día anterior en el gimnasio. Había intentado acercarse, pero no lo logró por la multitud que rodeaba a los que discutían.

[56] Stanley Bonner, *La educación en la Roma antigua*, Barcelona, Herder, 1984, p. 236.
[57] *Ibid.*, p. 194.
[58] Platón, *Menéxeno*, 236c.
[59] E. A. Havelock, "The socratic problem: Some second thoughts", en Anton Preuss (ed.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Nueva York, State University of New York, 1983, p. 169.

"No era un extranjero sino dos", responde Sócrates, Eutidemo y Dionisodoro, "hombres maravillosos, de saber universal", y entonces procede a relatar con detalle la conversación de la que afirma "yo no podría decir que no he prestado atención a sus palabras; mi atención era perfecta como lo son también mis recuerdos, y voy a intentar contártelo todo, desde el comienzo".[60]

Una cerrada urdimbre unía la escritura y la memoria desde los rudimentos de la enseñanza básica, prolongándose hasta los hábitos cotidianos de los filósofos. La filosofía, como todo el saber, era normalmente memorizada y luego puesta por escrito. Ello permitió que, para un buen número de filósofos del que Sócrates es signo, la memoria fuera el depósito natural de sus palabras en el intervalo anterior a que éstas llegaran a la escritura. No es inconcebible entonces que, puestos a recordar, los personajes de Platón que presumiblemente son producto de esa tradición, nos entreguen palabra por palabra, en diálogos ocurridos decenios atrás, las intervenciones más pequeñas que tuvieron lugar; los detalles y las reacciones individuales más insignificantes, incluidos los gestos de irritación, sorpresa o enfado de los participantes, y todo ello en conversaciones que podían durar toda la noche.

SÓCRATES Y LA NECESIDAD DE LA ESCRITURA

Los diálogos platónicos en los que Sócrates participa descubren una cultura cuyos fundamentos descansan en tradiciones orales y memorísticas. La escritura está presente, pero su función consiste en registrar lo que ha sido dicho verbalmente y no en expresar, en primera persona, una serie de doctrinas pertenecientes al autor. En este contexto, la decisión de evitar la escritura adoptada por Sócrates puede explicarse por su mayor proximidad a la tradición que le precede, mientras lo aleja de sus herederos más literarios,[61] como Platón.[62] Sin embargo, la importancia de Sócrates para la escritura filosófica no se detiene en esa elección. Si desde el punto de vista del uso de la escritura él pertenece

[60] Platón, *Eutidemo*, 272d.

[61] Giovanni Reale, *Socrate. Alla scoperta della sapienza humana*, Milán, Rizzoli, 2000, pp. 73 y ss.

[62] Por eso es que Havelock ha propuesto que, desde el punto de vista de la escritura, un término más adecuado sería el de preplatónicos, que incluiría a Sócrates.

a un contexto tradicional, en cambio, desde la perspectiva de sus objetivos filosóficos la cuestión adquiere un aspecto diferente. La razón es que Sócrates se propuso un tipo de investigación que resultaría incompatible con los procedimientos orales correspondientes a su elección. Sócrates es entonces un caso excepcional de la tensión establecida entre palabra viva y escritura en la filosofía antigua. Por lo tanto, en la escritura filosófica posterior, las investigaciones socráticas dejaron un legado particular que perduró mientras la voz viva conservó su prestigio y la escritura no obtuvo su completa autonomía.

Desde Aristóteles, la filosofía ha reconocido en Sócrates el inicio de la búsqueda sistemática de definiciones universales.[8] Por su contenido, las investigaciones socráticas se encuentran próximas a los valores éticos que caracterizan a las sociedades antiguas, como la belleza, la templanza, el valor o la virtud, pero por sus propósitos esas investigaciones tienen objetivos mucho más novedosos. La originalidad reside en que, preguntándose acerca de esos valores, Sócrates ya no se conforma con las respuestas mecánicas de índole tradicional, o con los ejemplos paradigmáticos contenidos en las obras de los poetas. Más allá de esas descripciones cambiantes, su investigación persigue lo que permanece, lo estable, el concepto de esos valores éticos. No movían a Sócrates razones puramente conceptuales: él pensaba que únicamente la correcta comprensión de esos principios podía llevar a responder la pregunta fundamental, ¿cómo debe uno vivir? Lo que estaba en cuestión no era un problema puramente intelectual, sino el examen de una vida realizada en la virtud. Por ello, el filósofo, que nada sabía, procedía preguntando a aquellos que poseen, o creen poseer, algún saber respecto a esos valores. Las dificultades comenzaban en el momento en que, como respuesta a sus cuestionamientos, Sócrates no aceptaba una enumeración de ejemplos, ni una sencilla definición lexical, siquiera una definición puramente causal del objeto investigado, sino que perseguía una definición esencial, es decir, una definición que permita exhibir la identidad (llamada más tarde "forma" por Platón), dotada del mismo género del ser, en lugar de los fenómenos particulares que se encuentran bajo esa definición. En esto reside una de las paradojas más notables de la actividad socrática; esa búsqueda de lo universal era llevada a cabo por medios exclusivamente verbales y dialógicos. Mediante su notable esfuerzo intelectual, Sócrates se proponía alcanzar una entidad llamada "concepto", dotada de un alto grado de abstracción, pero que tiene como premisa la elaboración de un vocabulario y una sintaxis difícilmente realizables en el contexto

de la palabra viva.[63] De ahí la extraordinaria particularidad de Sócrates, quien ha introducido en el marco del dominio tradicional de la oralidad un proceso metódico de investigación filosófica: la dialéctica. ¿Cómo puede conducirse esta genuina búsqueda de principios de modo puramente verbal?

Debido en gran medida a su carácter verbal, como procedimiento, la dialéctica socrática es sumamente sencilla. Sócrates interrumpe el flujo del discurso de aquel que le responde, llevándolo a la reflexión de lo que está enunciando mediante la pregunta. ¿Qué es lo que ha dicho? ¿Tiene conciencia clara de lo que ha afirmado? En principio, estas preguntas no eran malintencionadas. El filósofo, que afirmaba no saber nada, partía de la convicción de que aquel que sí sabe algo, debe poder dar cuenta de ello. No obstante, el resultado de conducir a su interlocutor de lo que creía saber a lo que verdaderamente estaba enunciando, terminaba con frecuencia en una confesión de ignorancia. Por ese motivo el método fue llamado ἔλενχος, término que normalmente significaba "refutación", y algunas veces "examen". En los diálogos platónicos, Sócrates no hace uso del término y para referirse a su actividad asegura sencillamente que "examina", "investiga", "pregunta", "cuestiona" o "filosofa".[64] No está claro tampoco que lo hubiese considerado un "método", en el sentido de una τέχνη, cuyos resultados serían siempre previsibles y seguros, pero obviamente era una interrogación metódica que mostraba la inconsistencia en las creencias de sus interlocutores. Con ello bastaba para poner en crisis la palabra tradicional por la distancia reflexiva que se le imponía. El procedimiento, que podía conducir a resultados frustrantes, probablemente no fue invención de Sócrates, pero acabó identificándose con su nombre. Se encontraba entre las acusaciones que lo llevaron a la muerte y a cambio le otorgó la inmortalidad.

Sócrates aplicó sistemáticamente el procedimiento dialéctico en el único dominio que parecía interesarle: la ética. Se ajustaba admirablemente a los medios verbales a su alcance. A diferencia de la escritura y la lectura que pueden ser practicadas en la soledad, el ἔλενχος es una búsqueda colectiva, realizada por dos o más personas; es un diálogo,

[63] E. A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge, Harvard University Press, 1963, pp. 161 y ss.

[64] Thomas C. Brickhouse, *Plato's Socrates*, Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 5.

διάλογος, término que según Jenofonte, Sócrates había extraído del sentido de "juntarse en común", διαλεγεσθαί. No obstante, el ἔλενχος no es un diálogo cualquiera, sino un intercambio de preguntas y respuestas sujeto a ciertas reglas. La primera es que se debate siempre una tesis bajo la única, pero importante, condición de que sea afirmada como creencia propia de aquel que la enuncia. Las investigaciones socráticas se inician con la exigencia de una definición, de una respuesta a preguntas tales como ¿qué es el valor?, o bien, ¿qué es la virtud? Con frecuencia, la primera respuesta que acude a la mente del interlocutor consiste en una enumeración aleatoria de ejemplos que, comprensiblemente, es rechazada. Tal enumeración es, sin embargo, importante porque permite la recolección de los caracteres que definen al objeto en cuestión, los que deben cumplir con dos condiciones: ser atributos esenciales, no accidentales, de la cosa, y ser suficientes para delimitar con precisión el objeto a investigar. A continuación, una vez que esta primera definición es rechazada, los interlocutores de Sócrates suelen arriesgar una generalización del tipo: la entidad *x* (por ejemplo, el valor o la virtud) es... tal cosa. La víctima se encuentra ahora en la red;[65] el procedimiento, que consiste en examinar el uso de esas definiciones generales en diversos contextos, puede empezar. Aparece aquí la segunda regla del método, la tesis en debate se considera refutada si, y sólo si, su negación puede ser deducida de la serie de creencias que también son afirmadas como verdaderas por el interlocutor. El valor del método consiste, por lo tanto, en probar la congruencia entre la tesis afirmada y una serie de creencias implícitas que la acompañan.[xi]

El ἔλενχος introduce una cierta asimetría entre los participantes del diálogo: el que interroga, que a su vez dirige el método, no posee tesis propias y aunque somete a examen al interrogado, él mismo no es examinado en ningún momento. En esto consiste la tercera regla del procedimiento: el ἔλενχος sólo funciona si el que interroga carece de tesis sobre el punto en debate o si, como en el caso de Sócrates, carece absolutamente de tesis propias. En los diálogos platónicos, Sócrates nunca ofrece una tesis propia, sino que espera una respuesta de su interlocutor, de la que depende por completo, para someterla a examen. De esta serie de tres reglas se desprenden varias consecuencias

[65] W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, p. 422.

notables. En primer lugar, durante el procedimiento dialéctico no se transmite ningún conocimiento por parte del maestro hacia el alumno, cosa que en Sócrates resulta normal puesto que declara no saber nada. En segundo lugar, puesto que el que responde debe saber, o al menos debe tener la presunción de que sabe, el conocimiento, en caso de existir, debe recaer en él. Por lo tanto, este conocimiento es básicamente autoconocimiento, una suerte de reflexión que el individuo extrae de sí mismo asistido por el filósofo para, eventualmente, fundamentar un saber verdadero. En tercer lugar, si mediante el diálogo se obtiene una figura más lograda del saber, o incluso si no se alcanza saber alguno, de cualquier modo todo el progreso se realiza en el trayecto, en el laberinto de cuestiones que el alumno debe transitar por sí mismo. No hay forma de evitar este laborioso camino porque el conocimiento es justamente la trayectoria por la cual el "ojo del alma" puede obtener una visión directa y adecuada del concepto que persigue: la mayéutica,[xii] el engendramiento de las ideas. Platón convertiría más tarde esas características del método dialéctico en la tesis gnoseológica de que todo conocimiento es una reminiscencia. La idea sorprendente de que el conocimiento es una reminiscencia debía tener un aspecto menos extraño para aquellos habituados al método socrático y sobre todo para aquellos que no interrogaban textos, sino que dialogaban entre sí preguntándose por los valores morales ya instalados en la memoria individual y colectiva.

Sin embargo, a pesar de la grandeza socrática, el método dialéctico no siempre estaba a la altura de sus promesas. La sofisticación alcanzada en el proceso verbal de argumentación no se correspondía con sus resultados. Debido a sus características, el procedimiento era particularmente apto para evaluar la congruencia de una serie de creencias dadas, pero era poco eficaz para fundamentar alguna certeza moral.[66] La dialéctica permitía a Sócrates demoler las conclusiones que se creían firmes, pero no le permitía ofrecer respuesta a todas, ni siquiera a la mayoría, de las cuestiones que se planteaba.[67] El ἔλενχος no podía hacer sabio a aquel que lo practicaba. La verdadera naturaleza del procedimiento se revelaría más tarde, cuando después de un eclipse en el

[66] Monique Canto-Sperber, "Socrate", en J. Brunschwig (ed.), *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, París, Flammarion, 1996, p. 817.

[67] Gregory Vlastos, "Socrate", en M. Canto-Sperber (ed.), *La philosophie grecque*, París, Presses Universitaires de France, 1997, p. 134.

interior de la Academia de Platón, el método sería revivido por Arcesilao y Carnéades, esta vez con el fin de llegar al escepticismo, provocando la completa suspensión del juicio. Sócrates no llegaba tan lejos en la actitud escéptica y mantuvo la convicción de que la virtud puede ser conocida y por lo tanto enseñada, pero los diálogos platónicos en los que aparece concluyen con frecuencia en aporías.[68] Ante esos resultados poco concluyentes, el Sócrates de carne y hueso debió enfrentar la acusación de que invitaba sin cesar a la virtud, pero era incapaz de señalar el camino hacia ella. Al acto de demolición de las convicciones existentes sin ofrecer a cambio ninguna respuesta positiva se le dio el peyorativo nombre de "ironía".[69] [XIII] En torno al filósofo se formó un auditorio profundamente dividido, algunos de sus compañeros continuaron con tenacidad las investigaciones socráticas, pero en otros esas salidas a ninguna parte provocaban la cólera.

Bien considerado, el resultado no era enteramente negativo, el ἔλενχος permitía prevenirse contra la pretensión orgullosa de poseer la sabiduría, permitía también examinar la clase de principios que debe seguir la vida que aspira a la felicidad y, cuando la naturaleza recta del camino era suficientemente clara, posibilitaba exhortar a los individuos a seguirlo, como hacía Sócrates con algunos de sus interlocutores. Incluso podía considerarse que las inacabadas conclusiones de algunas pesquisas servirían como punto de partida para elaboraciones de otros filósofos, como sucedió con Platón. Pero el efecto más insidioso es que el procedimiento, que podía no ofrecer ningún conocimiento nuevo, provocaba en cambio un profundo distanciamiento del saber heredado. Aquí se encuentra la diferencia más vivamente resentida entre los discípulos y los adversarios de Sócrates: para sus oponentes, el método mostraba la inutilidad de repetir lo ya aprendido por los medios tradicionales, sin ofrecerles a cambio ningún refugio seguro; para sus compañeros benevolentes, pensar con Sócrates era descubrir las causas y los efectos, el fundamento y las consecuencias del concepto bajo examen, organizando esas creencias en un conjunto coherente y, aunque los resultados no fuesen concluyentes, los mantiene en ese estado de aspiración al saber. Es justo admitir que el ἔλενχος no era un procedimiento puramente destructivo, pero con todo, prevalecía la

[68] Gregory Vlastos, *op. cit.*, p. 134.

[69] Gregory Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 23.

frustración. El joven Menón, por ejemplo, se quejaba de que el método dialéctico tenía sobre él efectos paralizantes, los mismos que el choque de la descarga eléctrica producida por ese pez llamado "raya".

El desencanto era indicativo de que los objetivos perseguidos eran alcanzados sólo parcialmente. De ello, la persistencia de la mentalidad basada en la oralidad era en buena parte responsable. Sócrates buscaba definiciones universales porque estimaba que no podía haber virtud sin el conocimiento de esos conceptos a los cuales debía conformarse la conducta. El suyo era un esfuerzo intelectual sin precedentes; pensar por conceptos y no por imágenes o por narraciones míticas, reflexionar a partir de principios y de sus consecuencias, sin recurrir a las imágenes gloriosas de héroes imposibles. A diferencia de la conciencia tradicional, que recibía la instrucción verbal a través de la escucha incesante de relatos fantásticos y de vidas paradigmáticas, esta vez la conciencia moral debía plantearse, mediante su propia reflexión, las razones por las cuales debía adoptar tal o cual línea de conducta. Si Sócrates tenía éxito, la ética se convertiría en un área reconocible de razonamiento y conocimiento. Pero esta reflexión a la que la conciencia moral quedaba comprometida tenía como premisa la necesidad de crear un vocabulario, una sintaxis y una serie de categorías lo suficientemente abstractas como para permitir fijar la discusión argumentada. Para todo ello, la escritura resultaba indispensable. El esfuerzo analítico que Sócrates proponía requería la ayuda de la escritura, por el tipo de examen que los signos visibles permiten.[70] Es en este sentido en el que los objetivos conceptuales se revelaban incompatibles con los medios puramente verbales puestos en marcha para alcanzarlos. Sócrates, quien con sus investigaciones indicaba la necesidad de la escritura, eligió permanecer fiel a los procedimientos orales.[71]

La suya era una decisión coherente. Las consecuencias que podían extraerse de las pesquisas dominadas por el ἔλενχος conducían a una concepción de la filosofía en la que la escritura no estaba necesariamente excluida, pero no ocupaba un papel relevante. En efecto, desde la perspectiva socrática, la educación filosófica es una transformación de sí mismo, asistido por un maestro, en una pedagogía que supone el diálogo y la palabra viva. La virtud que se persigue descansa en el conocimiento y puede ser enseñada, pero no mediante un mensaje

[70] E. A. Havelock, *Preface*, cap. XII, pp. 175 y ss.
[71] Giovanni Reale, *op. cit.*, cap. 3, pp. 73 y ss.

congelado en signos visibles y mudos, sino en la trayectoria dialéctica que el alumno debe recorrer inevitablemente. El saber verdadero no es transferible. Aun si el maestro lo poseyera, el saber sólo es eficaz como autodescubrimiento, mediante el convencimiento gradual que el alumno obtiene a medida que desecha las respuestas convencionales, pero falsas. El que se forma debe seguir el mismo itinerario espiritual que ha seguido su formador y a ambos los une la palabra viva, la memoria y la introspección. Ningún paso de esta instrucción requiere esencialmente la escritura. La herencia de Sócrates tendría consecuencias durables, en la historia de la escritura en filosofía, que no desaparecían mientras esos objetivos no perdieran su atractivo.

Si a pesar de estas consideraciones el filósofo recurre a la escritura, desde una perspectiva socrática, ésta le sirve en primera instancia para registrar mediante signos visibles la actividad de un intercambio verbal real, o para crear la ilusión literaria de que ese diálogo tuvo efectivamente lugar. Puesto que el conocimiento y el trayecto en que se alcanza son idénticos, la escritura está obligada a seguir los ritmos y las cadencias de la palabra. Los rodeos, las digresiones, los aparentes tropiezos del diálogo no son entonces ficciones literarias del trayecto, sino el itinerario verbal mismo que la escritura procura imitar. La escritura y la lectura resultan condicionadas por el género literario: el diálogo le pide al lector que abandone una cierta pasividad para asimilar el contenido, a cambio de invitarlo a realizar por sí mismo ese recorrido; el género le permite al autor evadirse tras las palabras atribuidas a otros y, salvo introducirse él mismo en la progresión de la palabra, difícilmente puede hacer de la escritura un medio de expresión personal. Por último, si se la compara con la animación, las variaciones, lo imprevisible que resulta un diálogo real, la escritura no puede sino ofrecer una imagen fija, inmóvil y descolorida de lo que es el verdadero proceso dialéctico. ¿Cómo podría ella aspirar a sustituir ese itinerario espiritual? La escritura, cuando existe, apenas alcanza la rememoración de lo ya conocido por otros medios. Observada con detenimiento, en la actividad de Sócrates se prefiguran las objeciones que Platón, ese gran escritor, le hará a la escritura, en las cuales nos detendremos más adelante.

Sócrates decidió naturalmente no escribir, aunque en muchos momentos se dedicó a "escribir discursos en su propia alma".[xiv] Lo mismo sucedió con muchos otros. Normalmente, el filósofo inspirado en convicciones socráticas era reticente a escribir por dos razones: estimaba que no tenía conocimiento alguno que transmitir y con frecuencia con-

sideraba que los objetivos de la filosofía quedaban satisfechos mediante la palabra viva dirigida a un auditorio presente. No es un accidente que entre los filósofos ágrafos como Menedemo, Arcesilao, Carnéades o Epicteto se encuentre una marcada tendencia socrática. En el caso de Sócrates, ambas debieron ser consideraciones importantes que se vieron reforzadas por su inserción en la cultura tradicional. La suya fue la decisión de una mentalidad tradicional porque, como lo mostraron los diálogos aporéticos de Platón y probablemente también los σωκρατικοί λόγοι elaborados por otros socráticos menores de los que sólo restan fragmentos, sí resulta posible registrar por escrito la dinámica del método dialéctico de refutación. La elección de no recurrir a la escritura está, pues, lejos de ser una anécdota menor. Ella sitúa al filósofo en un marco oral y memorístico, a pesar de que su motivación sea la búsqueda de nuevos objetivos intelectuales. En la historia de la filosofía, Sócrates quedó atrapado como una figura inaprehensible, pero crucial. Dejó, sin embargo, un modelo de sabiduría filosófica ligada a la ausencia de escritura, que no cesaría de tener efectos a lo largo de toda la Antigüedad: aquel que no escribe nada, significa únicamente por su vida y es su palabra, acompañante inseparable, donde puede descansar la unidad entre discurso y acto que le es exigible al sabio. El filósofo podía erigir una doctrina con su sola existencia. De este material se construyó la imagen propiamente socrática de sabiduría; lo fundamental no es realmente saber algo, sino simplemente renunciar a creer que se sabe algo, permaneciendo siempre en el deseo de saber y en la voluntad de vivir en la virtud.[72]

LAS PALABRAS DEL MAESTRO EN NOTAS DE CURSO: EPICTETO

Alrededor del 94 d. C., unos 490 años después de la muerte de Sócrates, Epicteto, quien respetaba profundamente la memoria del ateniense, fundó su propia escuela de filosofía. Lo hizo en Nicópolis, una ciudad del Epiro situada del otro lado del Adriático, como consecuencia de la expulsión de filósofos decretada en Roma por Domiciano. Epicteto

[72] "Para Sócrates, la filosofía se reduce a esa idea de búsqueda en común". W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, p. 426.

pasó en Nicópolis el resto de su vida y obtuvo, lo mismo que Sócrates, una notable reputación de sabiduría.[73] Del mismo modo que su modelo, Epicteto no escribió nada, pero sus palabras no fueron preservadas mediante la memoria, sino por las notas tomadas durante el curso por uno de sus alumnos, el joven aristócrata y luego general e historiador Arriano. Sin el empeño de éste, nada habría quedado de la enseñanza de aquél. Durante su época de esclavitud en Roma, Epicteto había seguido las lecciones de Musonio Rufo, quien tampoco escribió nada.[xv] Cuando recordaba a su maestro, Epicteto no rememoraba ningún escrito, sino la clarividencia con la que Musonio penetraba en el espíritu de sus auditores para reprocharles las faltas que los avergonzaban. Quizá de su maestro, tanto como de Sócrates, obtuvo Epicteto la idea de que la única ambición del filósofo era conducir a sus alumnos hacia el bien, y para ello el medio privilegiado era la palabra viva. Su enseñanza debió ser memorable. Arriano se hizo el propósito de reproducirla intacta, tratando de convertirse en el equivalente romano de lo que Jenofonte había sido para Sócrates (al extremo de adoptar para sí mismo el nombre de Jenofonte).[74] Arriano, que era un discípulo serio, había conservado sus notas de curso para uso personal. En algún momento debió prestarlas a sus amigos para que hicieran copias individuales, pero el resultado fue que esas notas empezaron a circular sin su consentimiento. Sorprendido, Arriano decidió hacer una edición propia para evitar falsificaciones y alteraciones, pero lo hizo después de la muerte del filósofo, mientras realizaba una brillante carrera en el servicio público, como cónsul, gobernador y general. Debido al origen del escrito, en la salutación introductoria a las *Disertaciones* que dedica a Lucio Gelio, Arriano previene al lector de que no se trata de una obra compuesta en el sentido usual del término: "Ni redacté yo esos cursos de Epicteto como cualquiera hubiera podido redactar notas de este tipo."[75] Tal vez con ello deseaba obtener la benevolencia de su futuro lector, pero también le advertía acerca del carácter coloquial que habría de encontrar en el escrito: se trata de una transcripción, en los términos más precisos que ha sido posible, de aquello que escuchó en

[73] Bernadette Puech, "Épictète", *Dictionnaire des philosophes antiques*, París, CNRS, 2000, vol. III, pp. 116 y ss.

[74] Anthony A. Long, *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 41.

[75] Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, Introducción, p. 1.

la enseñanza "con el fin de conservar para sí mismo memoria en lo futuro del pensamiento y la franqueza de Epicteto".[76] Los escritos quedaron entonces como resonancias de la voz del filósofo, ecos permanentes del contexto de enseñanza del que provienen.

Se debe tener presente el tipo de expresión oral que se encuentra en las notas. En la segunda parte de sus sesiones de enseñanza, Epicteto solía tomar como punto de partida una pregunta que le era formulada para acometer una improvisación verbal bastante libre en su forma, pero enérgica y brillante, en la que podía incluir toda clase de expresiones, máximas, metáforas y hasta fragmentos de poesía, con el fin de suscitar sentimientos muy diversos como la indignación, la ironía o el desdén. Esta improvisación verbal, orientada a cuestiones morales, ha recibido el nombre de "diatriba". En la Antigüedad no se otorgó a la diatriba un sentido técnico preciso, lo que ha provocado confusión y una excesiva proliferación en su uso.[77] Originalmente, el término διατριβή estaba asociado a un uso del tiempo libre en actividades educativas, pero fue modificándose paso a paso hacia el sentido de "actividad verbal", "conversación" o "sermón", que posee en la actualidad.[78] Quizá la mejor manera de definir formalmente la diatriba sea remitirla a la situación de enunciación en la que se encuentran un maestro y su discípulo.[79] La diatriba remite entonces a las discusiones realizadas en el seno de la escuela (sea ésta entendida de manera institucional o de manera más libre), en las cuales el maestro empleaba los procedimientos de censura y exhortación. El maestro tenía a su disposición dos estrategias para realizar esas ejecuciones verbales: el método erístico, es decir, un procedimiento argumentativo llamado διάλεξεις, desarrollado ante un adversario ficticio. En este caso, el interlocutor es tratado de manera impersonal, como un individuo anónimo al que se exhorta o se reprende, pudiendo llegar a la ficción de que el autor dialogue consigo mismo, o que polemice con un adversario desconocido. En segundo lugar, el filósofo podía adoptar el método dialéctico convir-

[76] Epicteto, *op. cit.*, p. 1.

[77] Véase A. E. Douglas, "Form and content in the Tusculan Disputations", en J. G. F. Powell (ed.), *Cicero the Philosopher*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 202-203.

[78] John Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Gotinga, Vanderhoeck and Ruprecht, 1978, pp. 164-165.

[79] Véase Pedro Fuentes González, *Les diatribes de Télès*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1998, pp. 51 y ss.

tiendo el discurso en un diálogo, dentro del estilo próximo a la tradición socrática. En su uso de la dialéctica, Epicteto conservaba el sentido original de proceso de argumentación mediante preguntas y respuestas. Como se ve, aunque el discurso puede adoptar la forma de una declamación, en el fondo, la diatriba es un género próximo al diálogo y, por lo tanto, tiene claros antecedentes en el método socrático de censura y exhortación.[80]

La enseñanza de Epicteto recurre tanto a la διάλεξις como al diálogo, pero también pueden encontrarse en ella discursos, λόγοι, que se sitúan a medio camino entre los métodos erístico y dialéctico. Cuando hace uso del método erístico, Epicteto toma la precaución de tratar a su adversario no como un enemigo, sino como alguien que, mediante argumentos, analogías y ejemplos, debe ser alejado de la fuente de sus errores. Cuando hace uso del método dialéctico, Epicteto intenta persuadir a la manera socrática, conduciendo un diálogo prolijo entre el maestro y el discípulo. El carácter dialógico de la diatriba se percibe justamente en estas dos características: su constante apelación al interlocutor y las objeciones que éste puede presentar. Sin embargo, la diatriba no es un diálogo real, sino una estrategia de argumentación. Las objeciones, por ejemplo, no son parte de una polémica verdadera, sino parte de la argumentación de Epicteto en su intento por atraer al auditorio hacia la veracidad de sus afirmaciones. El procedimiento le permite prever un punto de vista de su interlocutor, refutándolo por adelantado. Es, sin duda, poco equitativo, pero es porque la intención de la diatriba no es la instrucción del que escucha, sino su transformación espiritual en un sentido predeterminado. Para alcanzar este objetivo, Epicteto se vale de recursos retóricos de toda clase, que incluyen analogías, metáforas, ejemplos y fragmentos de poesía. Que su contenido trate de cuestiones de ética práctica, que su forma dialógica incluya rasgos retóricos y populares, y que su propósito sea la difusión de una cierta concepción moral, contribuyó a que los discursos de Epicteto fueran considerados diatribas, Διατριβαί, uno de los nombres con los que circularon durante la Antigüedad. Aplicado a un escrito, el término indicaba únicamente la situación de enseñanza de la que provenía

[80] "La dialéctica no es una instrucción técnica en la lógica, la física, u otra, sino discursos y discusiones en la escuela en los que el maestro empleaba el método socrático de censura y protréptico". S. K. Stowers, *The diatribe and Paul's letter to the Romans*, Chico, California, Scholars Press, 1981, p. 77.

y el hecho de que el texto había sido empleado de algún modo en la instrucción oral.

Esta improvisación verbal no era toda la instrucción ofrecida por Epicteto. Siguiendo los hábitos de enseñanza establecidos en su tiempo, la sesión de filosofía comenzaba por una parte "técnica" consistente en la lectura de extractos de obras consideradas canónicas, entre las cuales se encontraban libros de Zenón, Platón y Aristóteles, o bien tratados de lógica escritos por Crísipo. Epicteto apreciaba particularmente estos últimos porque consideraba que el sabio debía poseer un sólido fundamento lógico para el uso del método dialéctico. El sabio estoico debía ser un dialéctico y sus logros incluían tanto la facultad de razonar correctamente, como la posibilidad de argumentar consigo mismo para conducirse sin error en todas las circunstancias de la vida.[81] En esta primera parte de la sesión, el alumno recibía las opiniones y los conocimientos producidos por los fundadores de las doctrinas. Epicteto, que no era un innovador, se adaptaba de este modo a la enseñanza estoica tal como se realizaba entre los siglos I y III d. C., la cual descansaba fundamentalmente en el comentario de textos. Pero una vez adquirido este bagaje intelectual y la destreza técnica, resultaba indispensable que el alumno aprendiera a comportarse como filósofo, es decir, a discernir las representaciones adecuadas que debían guiar su conducta. En ello consistía la segunda parte de la sesión de enseñanza. Según Epicteto no basta, para ser considerado filósofo, haber escuchado leer textos canónicos y poseer las sutilezas de la lógica. Los libros que contienen esos conocimientos son un punto de partida, una herramienta pedagógica para la instrucción, pero no poseen el papel exclusivo que la cultura textual habría de asignarles más tarde. Eran varias las razones por las cuales los libros tenían un uso diferente del que actualmente se les concede. Primero, porque la educación filosófica no consistía en la acumulación y el ordenamiento de principios abstractos con fines demostrativos; luego, porque el propósito de la lectura no era establecer la estructura profunda de lo que el autor había querido decir, por ejemplo, situando su texto en correspondencia con otros escritos similares, o en algún punto de la trayectoria personal de su autor; finalmente, porque el alumno no era colocado ante el texto sólo para comprobar en qué medida podía ser fiel o infiel a la palabra

[81] Anthony A. Long (ed.), "Dialectic and the stoic sage", *Stoic Studies*, Berkeley, University of California Press, 2001, p. 106.

escrita. El libro era un instrumento de transformación personal y no tanto una palabra canónica que exige permanecer inalterada. Lo verdaderamente relevante era apropiarse del texto para beneficio propio, por eso "cuando el alumno explicaba a Crísipo, lo importante era el alumno".[82] En sus sesiones, Epicteto hace funcionar el libro como un dispositivo mnemotécnico y luego como un "disparador" que desencadena en la memoria todo un torrente de analogías y conocimientos adicionales, que se expresan en esa vibrante ejecución verbal que es la diatriba. Arriano debió ser de la misma opinión, ya que las notas de curso sólo ocasionalmente reproducen la lección técnica o el comentario de textos que tuvo lugar al inicio de la sesión de enseñanza. Para un aristócrata como Arriano, el comentario de obras que seguramente llevaba a cabo no tenía mayor interés y, de cualquier modo, la verdadera originalidad de Epicteto se encontraba en los procedimientos verbales con los cuales intentaba conducir a su auditorio al único camino que justificaba el esfuerzo por conocer: la virtud.

Epicteto mismo es un ejemplo de este uso de los libros. El material con que estaban hechas sus ejecuciones verbales no provenía de la consulta inmediata de textos, sino de aquello que él había leído o escuchado leer y que había conservado en la memoria. Es posible deducirlo porque el filósofo no contaba con una biblioteca propia. Él mismo relata que en su casa el mobiliario era minúsculo. Epicteto, un hombre de gran austeridad, no tenía más que un jergón y una cobija para dormir y como no poseía nada de valor, no tenía necesidad de cerradura en su puerta. En una de sus diatribas, denostando la holgazanería, Epicteto cuenta que alguna vez despertó al amanecer sobresaltado por la explicación que ese día tendría que ofrecer de un pasaje que sería leído por uno de sus discípulos. En situaciones similares él no reaccionaba como lo haría cualquiera de nosotros, corriendo al estudio a leer el pasaje en cuestión, sino que permanecía en el lecho, reflexionando. La despreocupación que se reprochaba consistía en no tener ese momento de concentración para rememorar lo que estaría obligado a explicar: "¿Y a mí qué me importa cómo lo explica fulano? Lo primero, dormir."[83] A decir verdad, no requería correr a ningún sitio: no tenía ningún libro a la mano, pero tenía la información en la

[82] Jean-Joël Duhot, *Epictète et la sagesse stoicienne*, París, Bayard, 1996, p. 39.
[83] Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, I, x, 8.

memoria. La prueba es que en sus declamaciones cita abundantemente a Crísipo, Zenón y Cleantes, que para él ya eran autores antiguos, pero también utiliza a Homero, Platón y Jenofonte, generalmente para ejemplificar cuestiones morales, y hasta en ocasiones se refiere a Epicuro, para proceder a su refutación. Puede entonces afirmarse que en sus diatribas, Epicteto procedía como un compositor oral. El material acumulado en el recuerdo iba siendo incrustado en el esquema general que le era provisto por los métodos erístico y dialéctico, y por el tema central de la exposición. Siguiendo este esquema básico que le facilitaba varias líneas de argumentación, Epicteto engarzaba su repertorio de referencias, citas o anécdotas sin obedecer a un proceso necesariamente lógico, sino emotivo. El filósofo podía ampliar más o menos el discurso agregando nuevo material o recortándolo de acuerdo con el tiempo y con las reacciones que percibía en su auditorio. La composición de la diatriba, como la de todo evento oral, se realizaba en el momento mismo de la ejecución y no se repetía nunca, porque la asociación de ideas guiadas por las analogías o las metáforas, era también única. La escritura no fue, en este caso, más que la petrificación de una de esas elocuciones irrepetibles.

Epicteto estaba consciente del riesgo de reducir la enseñanza a un comentario de textos sobre temas convencionales. Sin embargo, era del comentario de donde algunas veces surgían las preguntas que servían de punto de partida a la brillante improvisación verbal. Las preguntas que se le dirigían podían ser de tipo general o particular, por ejemplo, si la lógica es necesaria, si hay que enfurecerse con los que se equivocan, o cuál es la actitud que conviene mantener ante los tiranos. Tales cuestiones eran expresadas en forma de tesis y suscitaban el problema general al cual debía referirse la argumentación dialogada. Por eso es que filósofos contemporáneos han insistido en que "la diatriba no es más que una tesis tratada de manera retórico-dialéctica".[84] Durante el procedimiento, los discípulos, que no debieron ser muy numerosos, eran interpelados y planteaban objeciones y reticencias, lo que indica que la instrucción estaba orientada a proveerles una preparación para la discusión y la argumentación. Pero su objetivo no era el simple ejercicio intelectual, porque la diatriba tenía como objetivo in-

[84] Pierre Hadot, "Philosophie, dialectique, rhetorique", *Études de philosophie ancienne*, París, Les Belles Lettres, 1998, p. 183.

ducir a los alumnos hacia una transformación de sí.[85] Por eso es que en las notas de curso abundan aquellos momentos de impaciencia, de ironía o de vehemencia en los que caía Epicteto, en su propósito de llevar a quienes lo escuchaban hacia un nuevo estado espiritual. Para conmover, el filósofo intentaba con frecuencia poner a sus alumnos ante el espejo de su propia imagen defectuosa. En ese lapso, su enseñanza no era tersa. A esto se refería Arriano cuando hablaba de la franqueza del maestro. En efecto, Epicteto solía ser sincero a riesgo de lastimar y había tomado, probablemente de su maestro Musonio Rufo, el hábito de referirse a sus alumnos como "esclavos". Sólo que esta rudeza no era vista como maltrato, sino como parte de la terapia que debía aplicar, cuyas propiedades curativas resultaban más benéficas si era realizada en público. Epicteto consideraba, moralmente hablando, enfermos a sus alumnos:

> La escuela del filósofo, señores, es un hospital: no habéis de salir contentos sino dolientes, pues no vais sanos, sino uno con una luxación en el hombro, otro con una fisura, otro con dolor de cabeza. Entonces yo me siento y os digo unas pequeñas reflexiones y máximas para que vosotros salgáis alabándome: el uno llevándose el hombro tal como lo trajo, el otro con su fístula, el otro con su absceso. Así que, ¿para eso dejaron su tierra?[86]

Por su naturaleza un tanto teatral y por su gusto por la metáfora, la parodia y la ironía, la diatriba era un género más retórico que filosófico. No resulta extraño que se convirtiera en patrimonio de los filósofos que se expresaron básicamente por la palabra: Téles, Musonio Rufo, Dión de Prusa. A la diatriba se le asocia además con los filósofos itinerantes, aquellos que gustaban de una divulgación más popular, entre los cuales destacaban los cínicos. Se la vincula también con los predicadores y con todos aquellos que buscaban una propaganda dirigida al gran público. Con semejantes adeptos, es normal que la diatriba haya sido considerada un género de dudosa seriedad. Desde su origen en el periodo helenístico, ella había sido un producto esencialmente oral, un producto en el que la escritura era un fenómeno fortuito condicionado por su eficacia como propaganda verbal.[xvi] Esos pro-

[85] A. A. Long, *Epictetus...*, *op. cit.*, pp. 90 y ss.
[86] Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, III, 23, 30.

nunciamientos podían pasar al escrito, pero normalmente debían permanecer un tiempo en la memoria y, si eran afortunados, podían sobrevivir en antologías, gnomologías o recopilaciones hechas con fines pedagógicos. Pero aun en el caso de que llegaran a la escritura, las diatribas no estaban destinadas a un público lector, sino que eran ayudas para la memoria de aquellos que habían asistido a ejecuciones similares: "Ninguna διατριβή antigua había sido compuesta en principio para la existencia literaria y la difusión escrita: las διατριβαί escritas no son más que el reflejo de las διατριβαί orales propiamente dichas."[87]

Arriano asegura que, en el caso de Epicteto, se propuso reproducir fielmente el estilo verbal del maestro, con el peligro de ofrecer una cierta torpeza en la escritura. Según él, a Epicteto no le habría importado esa pobre calidad literaria porque "al pronunciar sus discursos no deseaba otra cosa que no fuera guiar hacia lo mejor los ánimos de sus oyentes".[88] Si Arriano es sincero o no, o bien si logró su objetivo, es motivo de debate. Algunos filólogos piensan que introdujo un orden y una elaboración tan importantes que convendría leer las *Disertaciones* bajo el nombre de Arriano y no del de Epicteto.[89] Otros filólogos, en cambio, aceptando la considerable intervención del editor, estiman que se trata de notas de curso tomadas en estenografía y luego editadas, aunque se les haya concedido un cuidado textual mayor al que tendrían si fuesen notas directas.[90] Si prevalece la primera opinión, se trata de ἀπομνημονεύματα; si la segunda es correcta, las notas son ὑπομνήματα. Respecto a nosotros, creemos que Arriano es sincero, pues los medios materiales estaban a su alcance. Durante la Antigüedad, las notas de curso, lo mismo que las obras dictadas por los autores, eran recogidas en unas pequeñas tablillas de madera ligeramente ahuecadas que en su parte central estaban recubiertas de una cera suave en color negro, rojo o verde. Griegos y romanos llevaron siempre a sus aulas esas pequeñas tablillas. Sobre la cera, la escritura era realizada con un punzón hecho con madera, hueso o metal, el *stylus*. Las letras eran grabadas antes que escritas y la etimología de palabras como la griega γράφειν (grabar, rascar), la latina *scribere* (marcar, dibujar) o las raíces semíticas *shf* (excavar), testifican sin duda el origen físico de la es-

[87] Schmeller, citado en P. Fuentes González, *op. cit.*, p. 52.

[88] Epicteto, *Disertaciones*, Salutación por Arriano, 6.

[89] T. Wirth, "Arrians erinnerungen an Epiktet", *Museum Helveticum 24*, 1967, pp. 149 y ss.

[90] F. Millar, "Epictetus and the Imperial court", 1965, p. 145.

critura.[91] En su extremo opuesto, el *stylus* terminaba en forma plana para alisar la superficie en caso de correcciones o de una nueva utilización. Los alumnos podían llevar al curso más de una tablilla porque éstas podían ser unidas por cordeles formando una suerte de biombo portátil, compuesto de dos o más superficies de escritura. El dispositivo debía conservar dimensiones manejables porque aunque los estudiantes asistían a las sesiones de filosofía sentados en banquillos, no tenían frente a sí ninguna mesa o superficie de apoyo.

En la época de Epicteto algunos auditores podían tomar notas a la velocidad normal del habla, *verbatim*, porque desde el siglo I a. C. Marco Tulio Tirón, secretario de Cicerón, había llevado las "notas tironianas", el equivalente de la estenografía antigua, a un alto grado de perfección. La estenografía, una invención que según Séneca debía ser atribuida a los esclavos más viles, atrapó esas voces distantes, permitiéndonos escucharlas con aceptable fidelidad.[92] Los antiguos leían con lentitud, porque la lectura en voz alta era una suerte de declamación pausada del texto, pero escribían rápidamente porque la escritura debía congelar el flujo veloz e ininterrumpido de la palabra.[93] Gracias a la estenografía, una multitud de palabras que de otro modo se hubiesen disipado obtuvieron permanencia; por eso san Agustín la incluiría entre las artes más apreciables para el cristiano. No obstante, el proceso no concluía con la estenografía: las tablillas debían ser pasadas a escritura normal y, después de una revisión por parte del autor, debían ser copiadas nuevamente en el rollo de papiro definitivo. En la cultura del manuscrito, se requería un considerable apoyo técnico de secretarios y escribas que estaba al alcance de Arriano y de al menos una parte del auditorio de Epicteto, compuesto esencialmente por los aristócratas griegos de la localidad.

Los alumnos estaban obligados a tomar notas de cursos. Resulta muy improbable que cada uno de los asistentes poseyera un ejemplar de los libros que debían ser estudiados. Los alumnos debían transcribir en papiro las notas de curso tomadas en el día con cierta prisa porque las tablillas, alisadas nuevamente, debían ser recicladas. Es posible imaginarse a Arriano, o a sus secretarios (pues era usual que

[91] Florian Coulmas, *The Writing Systems of the World*, Oxford, Blackwell, 1991, p. 19.

[92] No puede descartarse, desde luego, que aquellos que desconocían las "notas tironianas" tomaran notas sintéticas en letra cursiva, como hacen nuestros estudiantes.

[93] El señalamiento es de Jean-Joël Duhot, *op. cit.*, p. 35.

éstos tomaran notas *verbatim*) trabajando esa misma noche, no únicamente para transcribir sus apuntes a rollos de papiro, sino para perfeccionarlos e impregnarse de ellos. A favor de la sinceridad de Arriano está el hecho de que las *Disertaciones* están escritas en lengua griega popular, κοινή, cosa que un funcionario oficial como él, que escribía en dialecto ático, no hubiese hecho. Seguramente introdujo alteraciones y correcciones porque las notas originales debían completarse con material extraído de la memoria, pero hizo el esfuerzo por conservar el tono original y lo logró, puesto que, si se les presta atención benévola, ellas ofrecen la impresión de asistir a una sesión filosófica con Epicteto. Es posible, por ejemplo, detectar las preguntas que, con cierta libertad, le formulaban sus discípulos y a las cuales el filósofo se esforzaba por responder: "Al decir uno de los presentes –convénceme de que la lógica es necesaria. –¿Quieres –respondió– que te lo demuestre? –Sí, y entonces..."[94] Pero sobre todas las cosas, se puede percibir el estilo vibrante que debió conmover a su auditorio y que acabó por darle título al libro mismo, la diatriba.

La transmisión de las notas de curso de Epicteto no es, desde luego, un suceso excepcional. Durante el periodo helenístico se había extendido el hábito de que los pupilos publicaran escritos que consistían en ὑπομνήματα, material proveniente de sus maestros que habían memorizado o copiado en sus cuadernos de notas. El apego de los filósofos a las prácticas puramente verbales explica en buena parte el hecho de que las notas de curso fueran durante la Antigüedad uno de los medios más importantes de difusión de la filosofía. Séneca, por ejemplo, nos informa que a la escuela de Atalo: "Algunos vienen hasta con sus tablillas de escribir, pero no para recoger cosas valiosas, sino tan sólo las palabras que luego van recolectando, tan sin provecho ajeno, como sin provecho suyo las oyeron."[95] Filodemo de Gadara, que escribió en la época de Cicerón, es un caso interesante: su fidelidad a las palabras de su maestro es tal que algunos de sus textos son apenas algo más que las notas de lectura que tomó en Atenas durante las clases de Zenón de Sidón: "Su libro *Sobre la franqueza*, que en realidad trata de las relaciones entre maestro y pupilo, lleva bajo el título la frase εκτων Ζήνωνος σχολον, es decir, basado en las notas de la clase de Zenón."[96] Y si se hubiesen

[94] Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, II, XXV, 1.

[95] Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, 108, 6.

[96] David Sedley, "Philosophical allegiance in the greco-roman world", en Miriam Griffin (ed.), *Philosophia Togata I*, Oxford, Clarendon Press, 1997, pp. 103-104.

conservado los cien libros de σχολία que Amelio había acumulado a partir de los cursos de Plotino, la imagen de este último sería sin duda diferente. Con el transcurso del tiempo la presencia de las notas de curso no se redujo; por el contrario, según Bréhier, es necesario tener presente que casi todos los escritos filosóficos de la edad imperial son, o bien escritos preparados para ser leídos en público, o bien una versión estenográfica de una lectura.[97] Hacia el siglo v d. C. las notas de curso continuaban siendo la fuente principal de obras filosóficas. Así, la obra de Amonio, un filósofo del que se dice "que no le gustaba escribir", se conservó gracias al celo de sus discípulos Asclepio el Joven y Juan Filopón. De Olimpiodoro de Alejandría, un filósofo del siglo VI d. C. que evitó la escritura, han llegado hasta nosotros sus comentarios a los diálogos platónicos *Gorgias, Alcibiades, Filebo* y *Fedón* sólo gracias a la publicación de las notas de su enseñanza reunidas por sus alumnos Elde, Etienne y David el Armenio.

Mientras permanecían inéditas, las notas de curso eran llamadas ὑπομνήματα o ὑπομνηματισμός. Este material no siempre recibía la aprobación del profesor y a veces éste llegaba tan lejos en su inconformidad como para producir una edición revisada o simplemente una nueva edición de la obra en cuestión. Si se decidía su difusión, era posible seguir dos vías; llegaba a suceder que el maestro en persona revisaba y se hacía cargo de la difusión de sus comentarios. Estas notas, una vez revisadas se convertían en σύγγραμμα y estaban destinadas a la "publicación" y la difusión en el interior de la escuela. Con mucha mayor frecuencia, sin embargo, sobre todo cuando el filósofo no encontraba ninguna ventaja en la escritura, la "edición" era una iniciativa debida enteramente a los discípulos. Luciano relata, por ejemplo, el caso de Hermótimo, un estudiante eterno que pasaba su tiempo editando los cursos de sus maestros "siempre pálido y con el cuerpo enjuto...".[98] Los alumnos que decidían publicar esas notas generalmente mencionaban que ellas provenían "de lo escuchado en el curso" del maestro. Las notas circulaban en adelante como libro bajo varios nombres: σχολαί, ὑποσημείοσις, αποσημείοσις. La mayoría de esas obras no llevaban título: el autor normalmente no lo había previsto y el editor solía reproducir sus notas en el estado original. Esto fue lo que sucedió con la ense-

[97] Émile Bréhier, *Introduction à las "Ennéades" de Plotin*, París, Les Belles Lettres, Collection Budé, 1989, vol. I, pp. 26-27.

[98] Luciano, *Hermótimo o sobre las sectas*, 2.

ñanza de Epicteto la cual circuló en la tradición antigua bajo varios nombres: λόγοι, διατριβαί, σχολαί, διαλεξις, ὑπομνήματα, sin que ello signifique que el filósofo produjera varias obras.[99] Más tarde, durante los siglos V y VI d. C., a manera de advertencia, antecediendo al nombre del autor, se agregaba a la edición la leyenda απὸ φωνῆς, cuya traducción más adecuada es "según la enseñanza oral de...", o bien "tomado del curso de...". A partir del siglo IX d. C., cuando la tradición escrita estaba más arraigada, la leyenda απὸ φωνῆς ya no significaba "enseñanza oral de...", y aunque se la siguió utilizando ya no agregaba nada a la idea del genitivo "por", "debido a", seguida por el nombre del autor de la obra.[100]

Las notas de curso recibieron siempre un cierto grado, mayor o menor, de elaboración literaria de parte de sus editores, y pocas veces eran simples estenogramas. En el proceso recibían naturalmente una cierta adecuación a la personalidad del filósofo concernido, incluyendo las ficciones y leyendas que por entonces rodeaban su vida y su discurso. No siempre resulta fácil delimitar la parte que corresponde al discípulo, porque cada uno de éstos solía imprimir su estilo propio a las enseñanzas recibidas. En contrapartida, suele ser sencillo percibir la fuente oral de la que provienen los textos. Puede entonces afirmarse que este género de escritos, que circuló ampliamente en la Antigüedad, contenía la resonancia de las voces de los filósofos que habían circunscrito su actividad a la palabra pronunciada. Para la gran mayoría de ellos, como en el caso de Epicteto, la formación filosófica se llevaba a cabo directamente, mediante el diálogo vivo, en el que la presencia personal contribuía a formar el espíritu del discípulo. En su introducción a las *Disertaciones*, Arriano sostiene que esos discursos estaban destinados a conmover a su auditorio y lo lograban ampliamente. El pasaje a la escritura les arrebató una parte de ese impulso transformador y un fragmento de su eficacia simbólica y moral. Aun así, Arriano las publica con la esperanza de que alcancen ese objetivo, pero con la certeza de que han sufrido una alteración profunda, añade de manera melancólica, "si estos discursos no lo consiguen por sí mismos, quizá sea culpa mía, quizá sea forzoso que eso ocurra".[101]

[99] Véase Jacques Souilhé, "Introduction" à *Épictète. Entretienes*, París, PUF, 1943, livre I, p. XI.

[100] Richard Marcel, "*Apo phones*", 1950, p. 196.

[101] Epicteto, *Disertaciones*, Salutación por Arriano, 8.

NOTAS

[i] Un signo de la extraordinaria productividad del estoico es que en el siglo I d. C., en la biblioteca del poeta Perseo, legada como herencia al filósofo Cornuto, figuraban 700 libros de Crísipo. (Véase Richard Goulet, 1994, vol. II, p. 336.)

[ii] Crísipo provenía de Soli, una colonia ateniense asentada en Cilicia, donde se hablaba una lengua griega tan corrompida que los errores sintácticos cometidos en la escritura recibieron el nombre de "solecismos" (σολοικισμός). (Véase Sandbach, 1994: 112.)

[iii] Es la opinión sumamente influyente de G. Vlastos, *Socrates, Ironist and Philosopher*, 1991, y un artículo del mismo autor publicado en 1995: "The paradox of Socrates".

[iv] "Sobre esos poemas que has compuesto poniendo en verso las fábulas de Esopo y el himno a Apolo, ya me han preguntado algunos, pero... ¿por qué razón los hiciste una vez llegado aquí, cuando anteriormente no habías compuesto ninguno?" Platón, *Fedón*, 60cd. Según Diógenes Laercio, quien declara no estar seguro, el himno a Apolo comenzaba así. "Yo os saludo, Apolo y Diana, niños ilustres..." (Diógenes Laercio, *op. cit.*, II, 42.)

[v] Sócrates recibió el currículum tradicional en la educación del siglo V a. C. En el *Critón*, el filósofo mantiene un diálogo en el que las leyes (νομοι) afirman haber ordenado a su padre que lo hiciese instruir, tanto en el aspecto físico, como en la μουσική, la que a su vez incluía aprender la lira y aprender a leer y escribir. Platón, *Critón*, 50d.

[vi] A pesar de Diógenes Laercio, la existencia de Simón es puesta en duda por muchos autores contemporáneos que consideran que puede ser una creación de Fedón, colega de Sócrates, quien escribió dos diálogos, *Simón* y *Zopyrus*. En el primero aparece un zapatero lleno de sabiduría quien dio lugar a toda una tradición de diálogos de zapatero, los *Diálogos del sabio Simón*, que quizá sean los escritos mencionados más adelante. Diógenes Laercio, sin embargo, lo reporta como un individuo realmente existente. (Véase Charles Kahn, 1998: 10 y ss.)

[vii] Memorizar para luego escribir era una práctica común en la Antigüedad. Una prueba notable la ofrece la manera en que los evangelistas escribieron o editaron sus escrituras sobre la base de material que había estado en uso durante largo tiempo en la prédica y en la enseñanza y que había sido memorizado y tal vez conservado en cuadernos de notas privados. Eusebio de Cesarea informa que, de acuerdo con Papías, Marcos no había seguido directamente al Señor, sino a Pedro. Más tarde, "puso cuidadosamente por escrito, aunque no con orden, cuanto recordaba que el Señor había dicho y hecho". Sus notas carecían de orden porque Pedro impartía su enseñanza

"según las necesidades y no como quien hace una composición de las sentencias del Señor". "En nada se equivocó al escribir algunas cosas tal como las recordaba", porque "Marcos puso toda su preocupación en una sola cosa: no descuidar nada de cuanto había oído, ni engañar en ello en lo más mínimo." Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, III, 39, 15.

[VIII] Los socráticos posteriores adquirieron el hábito de componer diálogos que tenían a Sócrates como personaje principal. Uno de ellos, Esquino, debió haber reanimado la imagen del filósofo con tal habilidad que Menedemo de Eretria lo acusó de haberse apropiado de diálogos originales de Sócrates que le habrían sido entregados por Jantipa, la viuda del filósofo. (Véase Diógenes Laercio, *op. cit.*, II, p. 60.)

[IX] Los primeros vasos de "figuras negras" no contienen pinturas de libros, escribas o lectura, pero todas estas escenas están dibujadas en los vasos más tardíos con figuras rojas, que son el trabajo de los contemporáneos de los poetas trágicos, alrededor del 490-425. a. C. (Véase H. Curtis Wright, 1977: 150.)

[X] "Sócrates se ocupaba de cuestiones éticas y no de la naturaleza en su totalidad, pero en el ámbito de esas investigaciones buscaba lo universal, habiendo fijado su atención en primer lugar en las definiciones". Aristóteles, *Metafísica*, A, 5, 987b1.

[XI] G. Vlastos considera que Sócrates recurre a dos formas de razonamiento para evaluar esta congruencia: *a*] un razonamiento silogístico, que busca mostrar que la negación de la tesis afirmada deriva necesariamente de un subconjunto de creencias que la acompañan; *b*] un razonamiento epagógico, que extrae la negación de la tesis por analogía con otras proposiciones implicadas por esas creencias. (Véase Vlastos, 1997: 138.)

[XII] Sócrates admitía practicar la mayéutica en analogía al arte de las comadronas, oficio al que pertenecía su madre, Fenateres. La mayéutica era el arte de inducir al parto, pero esta vez no se trataba de niños sino de pensamientos en el alma de su interlocutor. Sócrates daba la razón a aquellos que lo acusaban de esterilidad filosófica, pero explicaba que su propia impotencia le había sido impuesta por los dioses, quienes le obligan a la tarea, no de procrear él mismo, sino de ayudar a procrear.

[XIII] "En el siglo V a. C., εἰρωνεία, ironía, era un término injurioso que significaba abiertamente engaño o estafa, como en *Las avispas* (174) o en *Las nubes* (v. 449), de Aristófanes, donde aparece dentro de la lista de cualidades infames, al lado de la impostura y toda clase de conductas viles." (Guthrie, 1988: 423.)

[XIV] Según Epicteto, Sócrates "escribía discursos en su propia alma" mientras se examinaba a sí mismo, probablemente siguiendo una idea expresada en el *Filebo* (39a) de que el pensar solitarios es como "escribir en el alma de uno [...] Entonces ¿qué? ¿No escribió Sócrates? ¿Y quién escribió tanto como él? Puesto que no podía tener constantemente quien refutara sus opiniones... se

examinaba y se refutaba a sí mismo, ejercitándose constantemente en la práctica de alguna presunción". Epicteto, *Disertaciones*, II, 1, 32.

[xv] Musonio Rufo tuvo una vida singular pero indicativa de la situación de los filósofos antiguos. Musonio había sido alumno de Rubelio Plauto, a quien siguió en el destierro el año 65 d. C. Vuelto a Roma tras la muerte de su maestro, fue acusado de conspiración y expulsado nuevamente a las lejanas Islas Ciclades, donde era visitado por personas deseosas de escucharle. Volvió a Roma en tiempos de Galba (69 d. C.) y aunque no fue alcanzado por el decreto de Vespaciano que ordenaba expulsar a los filósofos estoicos y cínicos de la ciudad de Roma en el año 71 d. C., fue desterrado un poco más tarde; no volvió a la ciudad hasta la época de Tito, con quien le unía una amistad personal. Todo lo que se conserva de Musonio Rufo son fragmentos citados en autores como Estobeo, Plutarco o Aulo Gelio. Epicteto debió escucharle durante alguna de sus estancias en Roma. Algunos rasgos de Epicteto quizá provengan de su maestro: una fuerte simpatía por los filósofos cínicos y sobre todo una orientación oral y práctica de la filosofía. Algo de esta influencia puede deducirse del consejo que Musonio Rufo dirige a un estudiante: "que, por Zeus, no trate de oír muchas demostraciones acerca de la verdad, sino sólo demostraciones claras, y que trate de seguir en la vida aquellos preceptos que le parecen persuasivos y verdaderos". (Véase Musonio Rufo, *Disertaciones y Fragmentos menores*, I, 5. Véase también Reale, 1990, vol. IV, p. 69.)

[xvi] Sin embargo, también se desarrolló un género escrito con características formales similares, como el uso de procedimientos retóricos y la dedicación a los temas éticos, género literario al que por extensión se le dio el nombre de "diatriba". Diógenes Laercio menciona algunos autores que utilizaron dicho género escrito: Arístipo, Zenón y Aristón de Quíos. En su forma escrita, la diatriba conservó los temas de filosofía popular, pero llegó a convertirse en un refinado producto literario elaborado por hombres tan cultivados como Séneca, Plutarco o Máximo de Tiro, con el inconveniente de que ya no guardaba relación directa con la enseñanza oral.

2. LAS FORMAS DE LA PERMANENCIA

LA ESCRITURA Y LA VOZ EN LA TRANSMISIÓN DE LAS OBRAS Y LAS VIDAS FILOSÓFICAS

La decisión de los filósofos antiguos de recurrir o no a la escritura hacía manifiesta su concepción personal de lo que era la filosofía, pero también comprometía el destino de su legado, de su enseñanza y de sus palabras. Ellos estaban conscientes de que la escritura les ofrecía una mejor posibilidad de supervivencia. Era sólo una posibilidad porque, para que la escritura perdure, aun es necesario que los hombres tengan alguna estimación por esas obras para reproducirlas de tiempo en tiempo, o para proteger del deterioro a sus soportes materiales. Los restos conservados de la filosofía antigua se deben, justamente, al amor y a la erudición que llevó a los maestros de filosofía de siglos posteriores a conservar ciertos textos como elementos de su enseñanza, mientras los escritos que no tuvieron esa fortuna se han perdido. Ciertos tratados de Aristóteles, por ejemplo, fueron enseñados por los últimos neoplatónicos como preparación para la lectura de los diálogos de Platón y sólo estos últimos han sobrevivido.[1] En sentido contrario, hacia el siglo III d. C. las escuelas que habían sido fundadas durante el periodo helenístico se habían extinguido, en consecuencia, las doctrinas de los epicúreos y de los estoicos ya no eran enseñadas. Por eso el emperador Julián escribió en el año 363 d. C. que la mayoría de las obras de Epicuro habían desaparecido. Los estoicos corrieron la misma suerte poco tiempo después. De acuerdo con san Agustín, para el año 387 d. C. no había virtualmente otros filósofos que los platónicos, los peripatéticos y los cínicos. Las bases institucionales que permitían la supervivencia de aquellas doctrinas ya no existían. De la producción de polígrafos tan activos como Epicuro o Crísipo apenas permanecieron unos fragmentos. Sus textos, al igual que los de muchos otros, quedaron como apéndices, como comentarios críticos o como simples fósiles citados de paso.

[1] Jaap Mansfeld, "Sources", en Keimpe Agra (ed.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 3.

En menor escala de duración, con la palabra viva sucede algo similar. Mediante el habla poetizada, el oído y la memoria, las comunidades humanas son capaces de conservar durante un largo tiempo los valores que aprecian o respetan. Los griegos lo comprobaron conservando durante trescientos años, con el sólo recurso de la boca y el oído, la tradición homérica. Dentro de ciertos límites, quien dice "permanencia" no dice necesariamente escritura. Por supuesto, si esa voluntad colectiva flaquea, las palabras se extinguen para siempre. Tanto la voz como la escritura son aptas para transmitir información, pero para suplir su fragilidad la palabra dicha requiere la complicidad de la memoria en su intento por recuperar el pasado. Y en realidad ambas, la memoria y la escritura, intentan justamente derrotar al olvido. Por eso, fueran conscientes o no, al expresarse verbalmente o por escrito, los filósofos antiguos predisponían la manera en que su legado y su recuerdo serían preservados. Fueron testigos de un momento excepcional en que la voz y la memoria colaboraban con la escritura, mientras asomaba débilmente la idea de una historia de la filosofía. Conviene pues examinar la trama entre la voz, la memoria y la escritura desde la perspectiva de su contribución a las formas de la permanencia de la tradición filosófica. No es aventurado afirmar que esta exploración forma, de manera legítima, parte de una historia de la historia de la filosofía.

Para nadie es sencilla la relación con su propio pasado. No lo fue para la filosofía antigua, especialmente en el momento en que luchaba por darse a sí misma identidad. Ella fue la primera en enfrentar la obligación de crear las modalidades de esa historia y es justo reconocer que fue sumamente creativa. Ciertos géneros con los cuales recuperaba su herencia hoy están extintos. Al intentar dar orden a esa masa informe y caótica que es el pasado, la filosofía antigua creó una serie de géneros historiográficos, de los cuales algunos dependían en mayor medida de la tradición textual, mientras que otros extraían su materia prima de la voz y la memoria tradicionales. Con ello se inició una relación entre la disciplina y su pasado que ha sido al menos cambiante. Veamos algunos de esos géneros.

Una forma relativamente sencilla de ordenar la tradición era mediante una cadena de "sucesiones", en la que cada filósofo era localizado respecto a sus antecesores y a sus sucesores en función de la relación maestro-alumno. Las "sucesiones", διαδοκαί en griego, se hicieron populares en la época helenística, alentadas en parte por la institucionalización de las escuelas de filosofía, que eran encabezadas

por un escolarca. Después de su muerte se designaba un sucesor, el διαδοχος, de quien el género obtiene su nombre. Las "sucesiones" son un género híbrido en el que las obras y los principios de la doctrina son encadenados de acuerdo con las herencias intelectuales del filósofo, aún en el caso de que el discípulo hubiese sido un disidente del pensamiento recibido. En este género destacaron su fundador, Soción de Alejandría (200-170 a. C.), un filósofo peripatético que escribió en trece libros su *Sucesión de filósofos*, y Filodemo de Gadara (110-40 a. C.), un epicúreo que escribió su historia de los filósofos, σύνταξις των φιλοσόφων, y unas "sucesiones" de la Academia y de la Stoa. El género tuvo una vigencia relativamente larga y en ella cabe mencionar a Heráclides (*ca.* 175 a. C.), que escribió un epítome de la obra de Soción, Sosícrates (mediados del siglo II a. C.), Alejandro Polyhistor (*ca.* 70-50 a. C.), Antístenes (siglo I a. C.), Nicias (principios del siglo I a. C.) y, desde luego, Diógenes Laercio.

Una segunda forma de organizar la tradición filosófica consistía en poner énfasis no en la sucesión de individuos, sino en los principios doctrinales compartidos por algún grupo de filósofos. En este caso se puede hablar de una historia de las "corrientes de pensamiento", es decir, una exposición más o menos sistemática de las opiniones a las que adhería un cierto número de pensadores. Este género histórico, llamado "literatura de las sectas", περὶ αἱρεσεων, fue escrito según la idea de que las doctrinas eran esencialmente diferentes entre sí y de que eso era lo que hacía apasionante a la filosofía. En el género destaca Ario Dídimo (*ca.* 50 a. C.) cuya obra *Las creencias* (δογματα) *de Zenón y otros estoicos acerca de la parte ética de la filosofía* ha sido conservada en el segundo libro de la *Antología*, de Juan Estobeo. Sin embargo, no todos los autores acordaban la misma importancia al concepto de αἵρεσις y, por lo tanto, los restos de la literatura de sectas son escasos y presentan fuertes variaciones en su calidad. Con todo, existieron contribuciones significativas de escritores como Eratóstenes (276-195 a. C.), Hipóboto, Panecio, Clitómaco (187-110 a. C.), Apolodoro de Atenas (siglo II a. C.) y Teodoro.

La Antigüedad practicó otras dos formas de recuperar la tradición filosófica a las que nos referiremos con detalle un poco más adelante y de las que, por ahora, basta señalar su existencia: la doxografía y la biografía. La primera, de carácter más textual, tiene su expresión más acabada en la recopilación sistemática de opiniones organizada en torno a ciertos temas cruciales, a la manera de Teofrasto. Es el género más apreciado actualmente porque supone la exposición coherente, orga-

nizada en tópicos, de los argumentos y principios de cada doctrina, sin que intervengan consideraciones históricas o biográficas de los filósofos. La segunda, la biografía de los filósofos tenía una alta valoración entre los antiguos porque éstos estimaban que, más allá de un retrato de circunstancias, la narración de una vida podía servir de emblema doctrinario de una filosofía. A la inversa, la biografía, de naturaleza más oral, posee actualmente un prestigio limitado porque introduce todo un mundo difuso, turbulento y de dudosa autoría de las anécdotas, los dichos, los rasgos espirituales atribuidos a cada filósofo, es decir, minucias que hoy no están invitadas a ninguna reunión académica respetable. Al lado de la doxografía y la biografía existían otras formas de recuperar el legado filosófico: las colecciones de máximas, anécdotas o fragmentos, las introducciones a las obras, llamadas εἰσαγωγαι, y sobre todo los comentarios que provenían de las escuelas filosóficas, cuyo desarrollo se produjo después del siglo I a. C., especialmente en torno a Platón y Aristóteles. Los comentarios son un índice importante porque suelen tener referencias cruzadas, lo que implica que para entonces estaban disponibles una serie de textos originales y completos. Naturalmente, el significado que cabe atribuir al término "historia de la filosofía" es diferente cuando se trata de una sucesión de individuos, de la exposición de las doctrinas que identifican una secta, de la serie de opiniones defendidas por filósofos, del relato de una vida con su serie interminable de palabras y situaciones que rodean al individuo, o de una colección de dichos y anécdotas de filósofos excepcionales.

Aunque separables desde el punto de vista analítico, esos géneros historiográficos solían presentarse mezclados: los argumentos, las doctrinas, las sucesiones y las vidas coexistían en las obras en un relativo plano de igualdad, sin padecer las exclusiones mutuas que la modernidad les ha impuesto. La literatura de las sectas, de las sucesiones y de las vidas individuales no constituían dominios separados, sino sólo diferencias de énfasis en el interior de obras que eran en mayor o menor grado históricas o sistemáticas. En la *Vida de Pitágoras,* escrita por Porfirio, por ejemplo, se encuentran un buen número de δόξαι de la escuela. Muchos autores actuaron normalmente de ese modo; Hipóboto escribió un tratado biográfico, Φιλοσόφων αναγραφή, y una obra doxográfica, Περὶ αἱρέσεων, que presumiblemente eran distintas, aunque el libro doxográfico no pudo prescindir de fechas y filiaciones, lo mismo que el libro biográfico no podía dejar de presentar información acerca de las ideas de cada doctrina. En síntesis, la idea de

que la historia de la filosofía es exclusivamente la sucesión de concepciones sistemáticas del mundo que se pretenden imbatibles desde el punto de vista lógico no era dominante en el mundo antiguo.

Existe un testigo perfecto del entramado de los géneros historiográficos y, en el interior de ellos, del vínculo entre el legado textual y la tradición oral: la obra *Vidas y doctrinas de los filósofos más ilustres*, de Diógenes Laercio, escrita probablemente durante el siglo III d. C. La crítica moderna tiene una opinión ambigua del valor de la obra; inapreciable por la información que contiene, pero su valor filosófico es cuestionado por la tendencia que tiene a referirse más a hechos memorables de las vidas de los filósofos, que a sus doctrinas. A Diógenes Laercio, quien aparentemente no era filósofo, parece interesarle más la personalidad de los filósofos que los argumentos y las conclusiones de sus filosofías. No es posible desdeñar la pasión que lo llevó a reunir cientos de escritos y con ello preservar un conjunto de doctrinas, de algunas de las cuales él es el único testigo. Pero ese enorme acopio textual coexiste con un marcado interés en el "arte de vivir" practicado por los filósofos, interés que focaliza en un conjunto de temas recurrentes con los cuales busca dibujar la imagen de cada uno de ellos: si es aconsejable contraer matrimonio, cómo se debe actuar ante los tiranos, cómo debe comportarse ante la muerte, cuántos homónimos tuvo y otros más.

Llevado probablemente por su mayor interés en los individuos que en sus doctrinas, Diógenes Laercio organizó su libro de acuerdo con el género de las "sucesiones de filósofos", διαδοχαι των φιλοσόφων, siguiendo una estructura en la que, más que la afinidad entre sus posiciones doctrinarias, son las relaciones maestro-alumno las que determinan la secuencia según la cual los filósofos son presentados. Al interior de esta secuencia se ofrece la biografía individual de cada filósofo, pero el conjunto de ellos suele ser tratado como una secta unida por puntos de vista comunes. De este modo, Diógenes Laercio establece la división más general del libro: los filósofos "jonios" se encuentran contenidos entre los libros II al VIII, mientras que los filósofos "italianos" y "eleáticos" ocupan los libros VIII al X. Al historiador le resultaba cómodo el género de las sucesiones porque permitía asociar a los filósofos dondequiera que se encontrara una afinidad real, supuesta o sencillamente postulada. Por su parte, las escuelas filosóficas gustaban de las sucesiones porque les permitían afirmar una filiación prestigiosa con algún ancestro lejano y respetable como lo fue Heráclito para los estoicos y Demócrito para los epicúreos (a pesar de que Epicuro afirmaba no haber apren-

dido nada de nadie). Esta estructura explica que la obra de Diógenes Laercio resulte extraña a un lector moderno, razón por la cual raramente participa en los cursos actuales de enseñanza de historia de la filosofía. Puesto que, un tanto a contracorriente, Diógenes y su libro van a ser constantemente nuestros guías, consideremos en primer lugar la sección doxográfica de la obra donde se percibe, a grandes trazos, la transmisión textual y la disponibilidad de las obras en la filosofía antigua.

LA TRADICIÓN TEXTUAL: LA DOXOGRAFÍA

El término "doxografía" está asociado a la recopilación sistemática y, en algunos casos, al análisis de las diferentes opiniones sostenidas (llamadas δόχαι, δοκουντα o ἀρέσκοντα, "preceptos", en griego y *placita* u *opiniones* en latín), organizadas en torno a tópicos específicos. El término no pertenece a la Antigüedad, que no lo identificó como un género particular. "Doxografía" fue un vocablo derivado de la obra de H. Diels, excepcional filólogo alemán del siglo XIX, quien lo había usado para designar un tipo de recopilación que le parecía opuesto al género biográfico, el cual a su parecer no merecía ninguna credibilidad filosófica. Aunque el término no es antiguo, es posible distinguir en la Antigüedad una clase de obras en las que se reunían los puntos de vista de los filósofos precedentes. H. Diels hacía remontar la tradición doxográfica hasta Teofrasto, sucesor de Aristóteles, quien organizó una obra en dieciséis libros con el posible título de Φυσικόν δόξαι, en la que reunía las opiniones de los filósofos de la naturaleza que le precedían. De esta obra se hicieron dos libros: el primero llamado *Sobre los principios*, del que sólo restan extractos conservados por Simplicio, quien a su vez los había tomado de los comentarios de Alejandro de Afrodisia, y el segundo titulado *Sobre la sensación*, que ha sido conservado en gran parte. Las doxografías llamadas "doctrinales" son aquellas que provienen de esta filiación, caracterizadas por la presentación de las opiniones organizadas en temas o problemas. La obra de Teofrasto dio lugar a una colección, hoy perdida, a la que Diels llamó *Vetusta Placita*, elaborada en el siglo I a. C., probablemente por un discípulo de Posidonio, la que contenía opiniones que remontaban a Teofrasto, pero que incluía opiniones de filósofos peripatéticos, estoicos y epicúreos. Un epítome de esta última obra, realizado según H. Diels por Aecio (un

escritor que de otro modo no sería conocido, parece haber trabajado a finales del siglo I d. C. aproximadamente), circuló ampliamente en la Antigüedad con el nombre de *Aetii Placita*, y dio origen a las fuentes doxográficas más importantes que han llegado hasta nosotros: las *Placita philosophorum*, de Pseudo Plutarco (siglo II d. C.), que ha sido transmitida por Eusebio, y los extractos contenidos en la antología llamada *Eclogae Physicae*, escrita por Juan Estobeo (siglo V d. C.).

Esta importante tradición doxográfica no era la única en la Antigüedad. La filología contemporánea admite que las "opiniones" habían sido reunidas previamente a Teofrasto por Aristóteles y aún antes por los sofistas Hippias y Gorgias. No teniendo antecedentes filosóficos a los que referirse, los sofistas solían establecer filiaciones entre los filósofos y sus antecesores poéticos: a Gorgias se debe la clasificación más antigua de doctrinas desde un punto de vista sistemático, mientras que a Hippias se debe la composición de la primera colección de opiniones que podían ser relacionadas unas con otras. Mientras Gorgias reunió opiniones opuestas, Hippias reunió opiniones relacionadas. Los inicios de la historiografía filosófica se deben a estos sofistas.[2] Existieron, desde luego, otras fuentes doxográficas, por ejemplo en Varrón (quien se inspiró en la *Vetusta Placita*), lo mismo que en Cicerón, Plutarco, Aulo Gelio, Sexto Empírico y varios comentaristas importantes del período cristiano como Hipólito o Pseudo Plutarco. La razón de esta antigua y extendida práctica era que resultaba conveniente tener a mano colecciones de esas opiniones organizadas de tal modo que hicieran evidentes las semejanzas, las divergencias y hasta las contradicciones existentes entre los autores. Tales colecciones eran reunidas con propósitos muy diversos: didácticos si participaban en la enseñanza; pedagógicos si estaban dedicadas a la educación básica; dialécticos o de investigación si debían servir a un debate que condujera hacia su corrección o justificara su rechazo, o simplemente como sucede en Plutarco, para que la opinión de un autor fuera más destacable respecto a aquellas que le precedieron. Los motivos eran diversos: de instrucción, revisión o placer. Pero entre ellos lo que interesa es el hecho de que a partir de Aristóteles, los filósofos antiguos daban a la historia de la filosofía un lugar prominente dentro de la elaboración de la filosofía sistemática.[3]

[2] Jaap Mansfeld, "Aristotle, Plato and the presocratic doxography and chronography", *Studies In the Historiography of Greek Philosophy*, Assen, Van Gorcum, 1990, p. 69.

[3] Véase Jaap Mansfeld, "Sources", *op. cit.*, p. 23.

Lo característico de una doxografía proveniente de la tradición de Teofrasto es que los problemas, y en consecuencia las soluciones propuestas, están presentados por un patrón sistemático basado en tópicos, los cuales a la vez están organizados en listas de cuestiones a resolver. Teofrasto mismo organizaba a los autores que citaba en función de los principios de sus sistemas: el primer libro de sus δόξαι que por ejemplo, trataba de los principios Περὶ ἀρχον, mientras que el último se refería a las teorías de la sensación. Sin embargo, en la invención de la estructura interna de este género, aún antes que Teofrasto, la figura de Aristóteles había sido decisiva. En sus obras sistemáticas, Aristóteles acostumbraba incluir las opiniones de sus predecesores, y exigía que en el examen de cualquier problema éste fuera dividido primero en géneros y posteriormente en especies. Por ejemplo, si se consideraba el tópico de los dioses era preciso plantearse, entre otras posibles, las siguientes preguntas: ¿Existen? ¿En qué consisten? ¿Cómo son? ¿Cuáles son sus atributos? ¿Dónde están? Y era a través de estas cuestiones la manera en que debían presentarse las opiniones conocidas. Aristóteles reunió de este modo opiniones anteriores en la *Física* (1.2), en el *De Anima* (1.2) y especialmente en la *Metafísica* (A, 3-6). Se trataba de un paso indispensable para la búsqueda de una solución verdaderamente científica o, dicho en sus propios términos, apodíctica. Con ello, la historia de la filosofía era convertida en propedéutica imprescindible para cualquier elaboración sistemática: "Aristóteles se preparaba a fondo, reuniendo una biblioteca que probablemente incluía resúmenes y citas textuales en las monografías críticas que elaboró."[4]

Diógenes Laercio nos informa que Aristóteles escribió monografías de esta clase acerca de los pitagóricos, de Arquitas, Meliso, Alcmeón, Gorgias, Zenón y, de acuerdo con Simplicio, también había redactado un escrito similar en dos libros sobre los problemas de Demócrito. No es casual que la escuela peripatética se convirtiera en una fuente doxográfica muy importante ni tampoco lo es el hecho de que Teofrasto, al coleccionar sistemáticamente las opiniones de los filósofos de la naturaleza desde Tales hasta el propio Liceo, siguiera los mismos principios metodológicos de división de los tópicos y el orden adecuado de las categorías.[5]

[4] Jaap Mansfeld, "Sources", *op. cit.*, p. 29.

[5] Otros discípulos de Aristóteles como Eudemo, habían hecho algo similar con otras ciencias. Véase R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship*, Oxford, Oxford at the Clarendon Press, 1998, p. 84.

El uso que Aristóteles daba a esas colecciones no era únicamente doxográfico sino dialéctico, es decir, las hacía participar en el proceso de investigación. Así lo hizo en sus famosas discusiones sobre los problemas del ser y el devenir, sobre la unidad y la pluralidad, sobre el génesis y el cambio o el movimiento, basadas en última instancia, en las doxografías preliminares elaboradas por los sofistas.[6] Aristóteles reúne y lee de manera crítica esas opiniones porque considera que las doctrinas que le anteceden son pasos que debían conducir de manera natural a la filosofía que él mismo propone. Lo guía la convicción de que lo verdadero y lo falso de cada doctrina sólo es discernible desde el punto de vista de su propia filosofía, la aristotélica, que resulta ser una suerte de culminación del proceso. Cada una de las doctrinas previas es considerada un aporte valioso al desarrollo de la filosofía, pero cada una de ellas es acusada también, no tanto de cometer un error definitivo, sino de expresar la verdad de manera parcial e insuficiente. Una lectura semejante provoca necesariamente que se violenten los términos de las doctrinas estudiadas. Puesto que éstas deben servir para fundamentar la justificación de la nueva filosofía, tales doctrinas no son presentadas, ni en su orden de aparición, ni en la secuencia precisa de sus argumentos. De cada una de ellas se tiende a seleccionar, y por lo tanto a valorar aquella parte que deja entrever la filosofía que habrá de venir. Los méritos y los errores del pasado son distribuidos de acuerdo con esa capacidad visionaria. Más significativo aún, al convertir a esos protofilósofos en sus ancestros, Aristóteles los redujo a versiones más o menos fallidas de sí mismo, en un procedimiento que ocultaba lo que podrían ser sus verdaderas motivaciones. La lectura de Aristóteles creó la ilusión de que la filosofía había nacido desde sus primeros pasos con el proyecto consciente de ofrecer una explicación física de los fenómenos naturales y bajo una suerte de "actividad profesional" a la que, sin ninguna duda, los filósofos presocráticos eran extraños.[7] Los complejos e inciertos inicios de la actividad filosófica quedaron sepultados bajo la idea de que se trataba de una serie de respuestas incompletas a problemas que siempre eran los mismos. Semejante a lo que haría Hegel unos veintitrés siglos más tarde, Aristóteles actúa con la equidad de un historiador de la

[6] Jaap Mansfeld, "Aristotle, Plato and...", *op. cit.*, p. 69.

[7] Véase E. A. Havelock, *Alle origini della filosofia greca*, Bari, Laterza, 1996, pp. 65 y ss.

filosofía,[8] pero también con la selectividad de un lógico y la parcialidad de un pensador original, porque la secuencia de argumentos que desea establecer no está guiada por la cronología, sino por el papel sistemático que tales razonamientos deben ocupar dentro del nuevo sistema. Es esta actitud, en buena parte autoritaria, la que irritaba profundamente a Francis Bacon: "Aristóteles, lo mismo que los soberanos otomanos, ha creído que jamás podría reinar tranquilo si no comenzaba por masacrar a todos sus hermanos."[9]

La actitud de Aristóteles ante la doxografía indicaba un talento excepcional, pero no era inusual en la Antigüedad. Platón actuaba de manera similar. Éste parece haber conocido de primera mano las obras de Parménides, Anaxágoras, Heráclito, Zenón, Empédocles y los pitagóricos, pero también estaba familiarizado con las listas de citas y de ideas asociadas a la manera de Hippias.[10] En un rango menor, muchos otros filósofos debieron hacer uso de las doxografías como el primer paso para la composición de sus obras. Entre los motivos que animaban la realización de doxografías, la composición debió ser uno de los más relevantes. El orden sistemático de su presentación favorecía su retención en la memoria, que era la base para la composición de cualquier obra en un momento en que la reproducción de las obras era manual, su disponibilidad limitada y probablemente circunscrita a las escuelas de filosofía. La lectura y la memorización ordenada ya eran parte de las habilidades requeridas en aquellos que deseaban justificar con argumentos sus propios puntos de vista o polemizar con doctrinas anteriores. Las doxografías debieron proveer a los autores de una fuente equivalente a nuestro sistema de citas y referencias. Era su gran fortaleza y su gran debilidad, porque las palabras podían ser transcritas sin prestar atención al contexto original y a veces, en el calor del debate, podía atribuirse a un autor palabras que no había pronunciado, o al menos no en esa forma.

Cuando Diógenes Laercio decidió escribir su obra, más de quinientos años después de la muerte de Platón, la elaboración y el uso del género doxográfico estaban bien establecidos. Su actividad es ilustra-

[8] Véase W. K. C. Guthrie, "Aristotle as historian", en David J. Furley (ed.), *Studies in Presocratic Philosophy*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1970, pp. 240 y ss.

[9] F. Bacon citado en Martial Gueroult, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, París, Aubier, 1985, p. 44.

[10] Jaap Mansfeld, "Aristotle, Plato and...", *op. cit.*, p. 52.

tiva de los autores de ese género. Es probable que su motivación fuese la misma que la de sus antecesores, es decir, proveer a los autores de material de consulta. Él mismo no era un autor original y, en consecuencia, actuó de manera opuesta a como lo había hecho Aristóteles: puesto que se propone dejar constancia de las doctrinas, nunca se permite hacer comentarios de las secciones doxográficas que escribe. No carece, sin embargo, de intereses filosóficos. Heredero de una importante tradición textual, Diógenes no actúa de manera pasiva ante ese legado, no se limita a transcribir los escritos a su alcance, sino que hace un esfuerzo por proveerse de las que consideraba las mejores fuentes, combinándolas con mayor o menor libertad, sin dejar de expresar sus propias ideas acerca de las sectas filosóficas, aunque no siempre comprenda los argumentos filosóficos más complejos. La mayoría de las doxografías contenidas en las *Vidas* tienen afinidad con las recopilaciones que florecieron durante la época helenística, aunque en algunos casos, como el de Aristóteles y el de Epicuro, Diógenes Laercio puede haber utilizado fuentes más antiguas que, por ejemplo, en los presocráticos (exceptuados Pitágoras y Protágoras) podrían remontar hasta Teofrasto. Diógenes parece apreciar más ciertas fuentes en la medida en que eran más antiguas, siguiendo una moda usual en su época que consistía en valorar más la cultura clásica y la primera época helenística, en detrimento de la producción que le resultaba más reciente.

Diógenes Laercio hizo uso de un gran número de fuentes escritas, algunas de las cuales fueron consultadas directamente, mientras otras fueron conocidas sólo de manera indirecta. Las secciones doxográficas parecen ser aquellas en las que predomina la transmisión indirecta. Tales apartados son de naturaleza muy diversa. A diferencia de las secciones biográficas, ellas están desprovistas de citas y referencias, y con frecuencia resulta imposible identificar la fuente de origen. A veces Laercio no cita directamente las obras originales y no da la impresión de haber leído tales textos; otras veces, la cita no es hecha de manera escrupulosa, sino del modo aproximado y problemático que es frecuente en la Antigüedad.[11] Del contenido de su obra puede deducirse que posee un conocimiento directo de los diálogos de Platón a los que cita veinte veces. Posee también cierto conocimiento de

[11] Véase Jorgen Mejer, "Diogène Laërce", *Dictionnaire des philosophes antiques*, 1994, vol. II, pp. 824-833.

Aristóteles, aunque podría estar limitado a los diálogos tempranos, debido a la superficial presentación que ofrece de aspectos de la doctrina madura del estagirita.[12] Conoce además de manera directa la literatura de los escépticos y las obras originales de los epicúreos. En los casos de transmisión indirecta, Diógenes pudo haber encontrado las referencias doxográficas en fuentes como Sosión, Sosícrates de Rodas o Apolodoro de Atenas, que son autores de algunas obras sobre las "opiniones de las sectas", o bien en biógrafos como Aristoxeno de Tarento, Hermipo de Esmirna (siglo III a. C.), Aristón o Diocles de Magnesia (siglo I a. C.). Finalmente, también pudo encontrar información en divulgadores como Favorino de Arles, quien resulta ser una de las fuentes más citadas por Laercio. Claramente, Diógenes Laercio no se satisfacía con una fuente única para cada género, biográfico, doxográfico o de "sucesiones". Por ejemplo, sólo en el libro VII él cita, además de su fuente principal que parece ser Apolonio de Tiro, tres "sucesiones" adicionales.[13] El uso sistemático de fuentes indirectas reduce el valor propiamente filosófico de la obra, pero su utilización se explica porque Diógenes Laercio no pretende ofrecer una doctrina propia, sino que su interés principal parece residir en mostrar que la filosofía es un producto típicamente griego (en consecuencia, detiene la línea de "sucesiones" antes de incluir a algún autor romano) y en seguida en exponer la sucesión de filósofos y de escuelas de filosofía mediante clasificaciones y enumeraciones sistemáticas.[14]

Diógenes Laercio no fue siempre afortunado en la apropiación de esa extensa herencia escrita y su obra ha sido acusada con frecuencia de padecer notables defectos formales. El más importante es que, por momentos, las *Vidas* se convierten en una simple yuxtaposición de citas y extractos; una referencia se asocia con otra sin más razón que su proximidad en la fuente original. La narración adquiere así una forma paratáctica en lugar de una estructura lógica y sistemática. Otras incorrecciones son perceptibles; algunas veces Diógenes hace un uso inexacto o repetitivo de sus fuentes citándolas indistintamente de manera directa o indirecta, e incluso llega a confundir la atribución de ciertos principios a filósofos que no corresponden. Comparada con fragmentos

[12] Jorgen Mejer, *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, GMBH, 1978, p. 46.

[13] David Hahm, "Diogenes Laertius VII: On stoics", *Aufstieg und Niedergang in der Römischen Welt II, 36.6*, 1990, p. 4170.

[14] Jorgen Mejer, *Diogenes Laertius and...*, *op. cit.*, p. 51.

restantes de obras similares, las *Vidas* ofrecen un aspecto inacabado. Diversas causas explican esta situación, la primera se refiere al método de trabajo que Diógenes comparte con todos los autores antiguos. En la Antigüedad, durante el curso de las lecturas que el autor escuchaba de sus sirvientes se extraían citas, fragmentos, resúmenes y extractos de pasajes importantes, a los cuales podía agregar su acuerdo o su desacuerdo, considerando otras fuentes. Las referencias eran transcritas en rollos o tablillas independientes por los secretarios. Cuando deseaba dictar una nueva composición, el autor consultaba estos extractos fuera de contexto en lugar de la obra original. Más adelante detallaremos el procedimiento, pero ahora puede afirmarse que un cierto número de repeticiones, discrepancias, confusiones y otras deficiencias similares pueden ser atribuidas al método de trabajo empleado por Diógenes Laercio. El procedimiento, que estaba asociado al carácter memorístico de la composición, tenía lejanos antecedentes pero continuaba en uso y Diógenes lo compartía con muchos otros hombres de su tiempo, como Favorino, Eliano, Ateneo o Aulo Gelio. Al mismo resultado podía llegar además, el uso de un procedimiento reconocido y discutido en la Antigüedad, el método "κέντρον" que consistía en reunir citas o paráfrasis de diversas fuentes destinadas a probar un tópico perseguido por el autor: "por ejemplo, una cadena de *laudationes* reunidas por Diógenes Laercio (x, 3-9) para probar que Epicuro es un inmoral, es un κέντρον".[15] A pesar de todo, el resultado final no tenía por qué ser una cadena de citas débilmente unidas por su coherencia lógica. Es esto lo que ha hecho pensar que la obra de Diógenes Laercio debió detenerse en algún punto previo a lo que habría sido su forma definitiva. Quizás algunos libros permanecieron sin recibir la última labor que el autor antiguo realizaba en su obra antes de dar su consentimiento a la circulación, a su "edición", en el sentido que este término tiene en la Antigüedad.[16] Es imposible saber si fue la muerte u otro incidente lo que provocó que las *Vidas* quedaran en su estado actual, pero tal vez no conviene lamentarlo del todo, porque ello nos permite ingresar en el taller del autor, en un día de trabajo.

Las secciones doxográficas muestran que Diógenes Laercio procedió de distintas maneras. La doxografía de Platón, contenida en el

[15] Jaap Mansfeld, "Sources...", *op. cit.*, p. 28.

[16] Marcelo Gigante, "Biografia e dossografia in Diogene Laercio", *Elenchos*, 1-2, 1986, p. 33.

libro III, sin ser realmente original parece reflejar el estado de los estudios platónicos tal como se realizaban en los primeros dos siglos del Imperio romano. En general, la lectura de Platón hecha por Diógenes Laercio aparenta estar largamente influenciada por las interpretaciones de los aristotélicos y los estoicos tardíos, pero en las definiciones que ofrece, él refleja las ideas platónicas tal como probablemente se desarrollaban en la antigua Academia o bajo la influencia de Aristóteles. Un caso distinto es la doxografía contenida en el libro IV acerca de los filósofos cínicos. Ésta constituye una excepción en varios sentidos: allí, Diógenes se toma una mayor libertad en el uso de las fuentes, aun las que provienen de la tradición oral, y a diferencia de lo que sucede en la mayoría de los casos, incluye no una sino dos secciones doxográficas asociadas al fundador de la secta. Esto se debe a que tiene el propósito tenaz de mostrar que el cinismo es una verdadera escuela filosófica y no sólo un modo de vida, como lo había afirmado Hipóboto. Diógenes Laercio aplica sistemáticamente el término αἵρεσις, "corriente de pensamiento", para referirse a Pirrón y a los escépticos que son tratados en el libro IX de las *Vidas*, a pesar de que advierte que el escepticismo carece por completo de principios dogmáticos. Es notable, además, que la doxografía que considera válida para toda la secta de los escépticos quede incluida en la biografía de Pirrón, a pesar de que éste no escribió nada. Diógenes Laercio se justifica asegurando que de cualquier modo podemos conocer la enseñanza del fundador de la secta porque así lo hicieron Timón de Flionte y Nausífanes, quienes fueron alumnos cercanos a Pirrón, lo mismo que más tarde lo harían Enesidemo y Numenio.

En el caso de los estoicos que están contenidos en el libro VII, Diógenes Laercio ofrece un apartado especial, inmediatamente después de la biografía de Zenón, el fundador de la secta, dedicado a la exposición de la doctrina y, en particular, de la lógica estoica. Esto ha hecho sospechar del uso intensivo de al menos tres fuentes tempranas que, cualesquiera que hayan sido, debieron pertenecer a la tradición representada por el *Epítome* que Ario Dídimo había confeccionado partiendo de la *Vetusta Placita*.[17] Finalmente, en el libro X dedicado a Epicuro, se muestra en su más alto grado el dominio que Diógenes ejerce sobre la tradición textual que lo precede. Primero, porque Diógenes Laercio utiliza su material para refutar a aquellos que intentaban

[17] David Hahm, *op. cit.*, pp. 41-48 y ss.

difamar a Epicuro; luego, porque ofrece tres cartas de Epicuro de las cuales él es la única fuente preservada (excepto el inicio de la tercera carta recogido por Clemente de Alejandría en su libro Στρώματα). No es posible saber cómo pudo procurarse esas cartas, pero su presencia es un signo de la circulación de textos filosóficos en la Antigüedad. La cuestión es significativa porque se ignora el lugar donde Diógenes redactó su libro, e incluso el nombre "Laercio" es motivo de dudas. Una hipótesis propone como su lugar de residencia Laertes (de donde provendría su nombre), una pequeña ciudad al oeste de Cilicia, próxima de Korakesión; otra hipótesis propone a Diógenes como ciudadano de Nicea, en Bitinia.[18] Pero en cualquiera de los dos casos resulta notable que un hombre interesado en filosofía, sin ser él mismo filósofo, pudiera obtener una documentación de esa importancia en ciudades pequeñas, carentes de una vida intelectual de especial importancia. Diógenes Laercio es un ejemplo interesante del hecho de que la tradición textual que recogía la historia de la filosofía se encontraba accesible incluso en lugares remotos a los grandes centros de producción de las obras filosóficas, Atenas y, en ese momento, Roma. Es asimismo indicativo de la permanencia y la continuidad que la cultura textual había alcanzado.

LA TRADICIÓN ORAL PUESTA POR ESCRITO: LA BIOGRAFÍA

Simultánea a esta herencia textual se manifiesta una tradición diferente, pletórica de rastros verbales y memorísticos: la biografía de los filósofos, que estaba compuesta no únicamente de grandes libros y grandes momentos, sino de una infinidad de minucias cuyo espacio natural era la palabra viva, mucho antes de pasar al escrito. Para disgusto de la filosofía sistemática, en el libro de Diógenes Laercio esta tradición biográfica predomina sobre el legado doxográfico. En muchos casos como los de Pitágoras, Heráclito o Demócrito, la doxografía está precedida de una extensa biografía y un cierto número de biografías carecen de apartado doxográfico. Pero quizás antes que reprochar-

[18] Marie Odile Goulet-Cazé (dir.), *Diogène Laërce, Vie et doctrines des philosophes illustres*, París, Librairie Générale Française, 1999, pp. 12-13.

le a Diógenes Laercio este hecho, convendría reconocer al género biográfico la dignidad que los antiguos le otorgaban. Es probable que el autor hubiera rechazado de plano las críticas; a sus ojos, la biografía también es un género filosófico valioso e informativo. Mediante la biografía es posible ofrecer un retrato moral capaz de evocar el comportamiento y el carácter del individuo, de manera que del relato puedan extraerse las cualidades típicas y ejemplares del filósofo, a quien se le exigía una profunda concordancia entre la doctrina y la existencia. La suma de anécdotas e instantáneas es encargada de delinear el valor del personaje. Naturalmente, la biografía es una representación heterogénea, compuesta de fragmentos verbales muy diversos, en la que se recogen detalles verídicos y también atribuciones dudosas, fabricaciones bienintencionadas o invectivas, pero todo ello colabora con el fin de delinear la imagen de cada filósofo. La biografía puede contener apenas tímidamente las ideas del filósofo y casi nunca ofrece sus argumentos y doctrina de manera sistemática, pero no carece de interés filosófico porque sus actos y su decir bastan para caracterizar al hombre, su ἔθος y su πραξις. En la base de esta valoración se encuentra la presuposición de origen peripatético de que, cuando existe, la obra de un filósofo es en realidad la mímesis escrita de su carácter, un reflejo en signos visibles de su virtud. Mucho más que nosotros, en la Antigüedad se estaba dispuesto a admitir una deductibilidad entre lo que se es y lo que se escribe, y se llegaba tan lejos como considerar verídicas las fabulaciones que podían serle atribuidas a un individuo, siempre y cuando concordaran con el carácter que le era reconocido. Entre menos determinable era la doctrina, más esencial era la anécdota que se convertía en emblema del dogma faltante. Había un intercambio entre el hombre y sus obras. En los casos en que el filósofo no había dejado escritos, su vida, compuesta de hechos, apotegmas y anécdotas debía bastar para conocer su doctrina e inversamente, si faltaba la biografía, debía ser posible deducir su carácter y sus peripecias de lo que había escrito o de lo que los otros habían escrito sobre él. Ésta era la convicción que Cicerón expresaba en su *De inventione* cuando interpretaba documentos tales como testamentos y leyes: "Debemos considerar lo que el escritor quería decir deduciéndolo del resto de sus escritos y de sus actos, palabras, carácter y vida, examinando por todas partes el documento que presenta alguna ambigüedad."[19]

[19] Cicerón, *De inventione*, II, 117.

El aprecio por la biografía filosófica no cesó nunca durante la Antigüedad. Hacia el siglo I d. C., en el momento en que la enseñanza de la filosofía se orientó hacia el comentario de textos convertidos ya en canónicos, el estudio de la biografía del filósofo pasó a formar parte de las cuestiones que debían ser conocidas antes de emprender la lectura de un texto filosófico, sin perder importancia. En esa parte de la obra llamada *Prolegomena*, que equivale a nuestras introducciones, se ofrecían una serie de preguntas preliminares organizadas en un esquema, *schema isagogicum*, bajo una forma sistemática. Entre esas premisas indispensables a la lectura se encontraban el objetivo o propósito del libro, incluyendo la intención declarada del autor; la posición de la obra en el corpus del autor, según su orden de estudio; su utilidad; aclaraciones sobre su autenticidad si había alguna duda; la explicación del título, sobre todo si éste no coincidía con su contenido; y finalmente, la indicación de la parte de la filosofía a la que el tratado correspondía.[20] Entre estos antecedentes se encontraba la biografía del filósofo que era narrada con el fin de ayudar e inspirar a los estudiantes de filosofía en la tarea de comprender esos difíciles textos.[21] Ésta fue la razón de que Porfirio hiciera preceder las *Eneadas* de una vida de Plotino, de que Arriano probablemente hubiera añadido una vida de Epicteto al inicio de sus comentarios sobre el *Enchiridión* como lo reporta Simplicio, y de que Andrónico de Rodas hubiera escrito una biografía de Aristóteles como introducción a su edición de las obras del estagirita el año 70 a. C.

Para lograr sus propósitos ilustrativos, la biografía del filósofo debía cumplir ciertas condiciones. La primera era que algún principio generalizable debía ser extraído de la masa de actos minúsculos y de palabras de todos los días. La imagen del filósofo dependía de la unidad entre la coyuntura del instante y de un principio universal latente. Al filósofo debía reconocérsele no sólo por los principios doctrinales que escribía, sino también por lo que hacía y decía en ciertas circunstancias, ofreciendo así simultáneamente lecciones escritas y lecciones

[20] Véase Jaap Mansfeld, *Prolegomena. Questions to be Settled before the Study of an Author or a Text*, E. J. Brill, Leiden, 1994, p. 110. M. L. Clarke, *Higher Education in the Ancient World*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1971, p. 107.

[21] Gillian Clark, "Philosophic lives and the philosophic life. Porphyry and Iamblichus", en Thomas Hägg y P. Rousseau (eds.), *Greek Biography and Panegiric in Late Antiquity*, Berkeley, California University Press, 2000, p. 48.

vivas. Algunos de los acontecimientos de su vida eran especialmente reveladores y se convirtieron en lugares comunes para muchas biografías de filósofos: ¿Es conveniente casarse? ¿Cuál debe ser su actitud ante la muerte? La vida del filósofo era escrutada en función de su respuesta personal a esas cuestiones. El resultado era una serie de instantáneas, cada una de las cuales por sí misma y en comparación con otras, aspiraba a alcanzar, debido a su contenido, una cierta permanencia doctrinal.

La eficacia del género requiere que esa unidad entre el instante y el principio general que ilustra, se instale en lo memorable. Esto constituía la segunda condición de la biografía, a saber, asegurar la permanencia de la lección haciendo recordable al filósofo, lo que se lograba mejor mediante el relato de sus hechos y de sus palabras, más que de sus ideas. En realidad, el género biográfico obedece a un principio muy sencillo: la memoria es hostil a la preservación de enunciados y doctrinas abstractas y por el contrario retiene fácilmente escenas que sorprenden a la imaginación. Ambas condiciones se cumplen en el libro de Diógenes Laercio y deben ser consideradas en su evaluación. Lo memorable no está destinado a permanecer en el texto, sino en esa parte afectiva que el lector lleva siempre consigo y que puede revivir en cualquier momento. Diógenes Laercio ha escrito un libro repleto de situaciones vividas, del que espera permanecerá en el recuerdo y no será únicamente el soporte pasivo de una masa de información doctrinal. En ello, coincidía con exactitud con los objetivos generales del libro en la Antigüedad.

Algunos momentos en la vida del filósofo permitían alimentar la memoria con momentos culminantes y ejemplares, como la manera en que el filósofo enfrentaba el instante final de su existencia. Diógenes Laercio es un caso fuera de lo común en la biografía filosófica porque hace un uso extensivo de ese tópico. En sus *Vidas* él introduce un total de cincuenta y dos epigramas, que en su mayoría refieren a la muerte de los filósofos.[1] La muerte había sido un tema importante del género biográfico en la tradición helenística, pero la frecuencia con que recurre a él parece indicar que Diógenes se complace en algo más, quizás en torno a su concepción de la vida y de la religión. Él hace que el epigrama funcione como síntesis rememorativa y como conclusión; el filósofo, que ha pretendido enseñar cómo se debe vivir, debe también enseñar cómo se debe morir. Citamos:

Adiós y recordaos de mis dogmas
Esto dijo Epicuro a sus amigos
En su postrer aliento

Metióse luego en el caliente labro,
Sorbió un poco de mero y detrás de éste
Bebió las frías aguas del Leteo.[22]

Aunque Diógenes Laercio hace uso de la forma poética, el objetivo de sus epigramas no es puramente estético, sino memorístico. Esto no impide que algunos de esos versos posean cierto valor, porque aún cuando Diógenes no era poeta, era un buen conocedor de las técnicas de la poesía griega y en su libro Πάμμετρος había incluido epigramas y cantos en diversos metros y ritmos.[11] La forma poética era suya pero las figuras, las imágenes y las metáforas en torno a la muerte las obtenía de la tradición helenística. El resultado de conjunto es que la forma métrica, la sonoridad y la animación de la escena contribuyen a favorecer su retención en la memoria. Un indicio de que el propósito de Diógenes Laercio es la recordación se percibe en su gusto por las escenas insólitas, las asociaciones inesperadas, para lo cual no duda en recurrir a invenciones dudosas, como vemos en el siguiente epigrama dedicado a Diógenes el Cínico, apodado "El Perro":[23]

¡Oh! Diógenes dime, ¿qué destino te llevó al Hades?
El diente rabioso de un perro, respondió.[24]

Al mismo tiempo que previene de las desastrosas consecuencias del proyecto cínico de proponer como modelo de conducta al mundo animal, el epigrama, escrito en verso proceleusmático[25] se sirve, para hacer memorable a Diógenes, de la curiosa afirmación de que murió debido a la mordida de uno de sus congéneres. Diógenes Laercio utiliza esas conclusiones métricas y memorables con distintos propósitos;

[22] Diógenes Laercio, *Vidas y doctrinas de los filósofos ilustres*, x, 16.

[23] Generalmente, Diógenes dedica un epigrama a cada filósofo, pero a Jenofonte, Platón y Aristóteles dedica dos y a Pitágoras, cuatro.

[24] Diógenes Laercio, *op. cit.*, x, 79.

[25] "Un pie proceleusmático es una cadena de cuatro sílabas breves. Cada uno de los dos versos tiene tres pies proceleusmáticos, seguido de un tribraco (tres sílabas breves)." Marie-Odile Goulet-Cazé (dir.), *Vies...*, p. 744.

en ellas, los filósofos dejan una suerte de legado espiritual, dan lecciones postreras de impasibilidad, o ejemplifican la renuncia voluntaria a la vida. Pero en ellas no siempre se busca enaltecer al personaje; por ejemplo, en el epigrama dedicado a Bión de Borístenes, Diógenes Laercio critica duramente al filósofo debido a que, por temor a la proximidad de la muerte, renegó de lo dicho contra los dioses a lo largo de su vida y se entregó a prácticas supersticiosas: encantos, amuletos y exorcismos ridículos.

La tradición biográfica se originaba en el mundo de la voz y la memoria, pero su destino era depositarse en la herencia escrita. En el momento de ser compuesta, la obra de Diógenes Laercio se insertaba en una larga tradición que, como ocurre con la parte doxográfica, puede hacerse remontar hasta la escuela peripatética. El fundador de ésta, Aristóteles, parece haber llegado a pensar que la recopilación de hechos auténticos de ciertos individuos podía contribuir a la mejor comprensión de sus teorías poéticas, éticas y políticas. No hay noticias de que Aristóteles mismo escribiera una biografía, pero dejó a los peripatéticos el hábito de ilustrar sus monografías acerca de las cualidades humanas, especialmente las virtudes y los vicios, mediante anécdotas individuales. Además, los peripatéticos estaban interesados en describir las diferentes corrientes filosóficas y para ello debían referirse con frecuencia a las trayectorias de los filósofos. Finalmente, ellos debían también a Aristóteles el hábito de recolectar anécdotas. Era normal que las vidas de filósofos se elaboraran en los medios peripatéticos. Probablemente fueron Clearco y Dicearco los primeros que se acercaron al género en su libro Περὶ βίων, "acerca de algunas vidas".[18] El libro de Teofrasto, *Characteres*, es un híbrido extraño, pero apunta en la misma dirección. El género biográfico quedó definitivamente establecido con un peripatético bastante heterodoxo, Aristoxeno de Tarento, conocido sobre todo por su obra en teoría musical y su libro Ἁρμονικὰ στοιχεῖα. Éste tuvo la idea original de agregar a la narración de las vidas de los filósofos la expresión directa de sus preferencias filosóficas. Aristoxeno no era un personaje menor y estuvo a punto de ser nombrado escolarca del Perípatos, pero debido a su primera formación mantuvo siempre un interés particular en las enseñanzas pitagóricas, interés que se refleja en las biografías que dedicó a Pitágoras y a Arquitas. En sentido contrario, manifestaba una profunda antipatía por Platón, a quien acusaba de plagiar a Protágoras, y por Sócrates, a quien cubrió de invectivas tales como que era un hombre iracundo y sin control cuando era presa de la ira, inmoderado en los placeres

venéreos, astuto para evitar el uso de su propio dinero y finalmente bígamo.[26]

Diógenes Laercio conocía la tradición peripatética y de manera directa la obra de Aristoxeno, como lo muestran las numerosas referencias que hace de él. Pero utilizó muchas otras fuentes para sus secciones biográficas. Una de éstas, que parece tener especial relevancia, es el excepcional Antígono de Caristo (*ca.* 240 a. C.), quien entre su extensa obra se dedicó a escribir vidas de filósofos, sea de su generación o de generaciones anteriores, como los escépticos Pirrón y Timón de Flionte, los académicos Polemón, Crates, Crantor y Arcesilao, lo mismo que de Zenón de Citio y de su maestro Menedemo, célebre por la extraordinaria frugalidad de sus cenas. Antígono era tal vez menos literario que otros biógrafos como Hermipo o Sátiro, pero su escrito ejerció una influencia más duradera. Quizá fue de Antígono que Diógenes Laercio tomó la idea de que la biografía no involucraba la evaluación teórica de los sistemas filosóficos, sino simplemente un retrato de sus vidas, como seres humanos, aunque a los filósofos les fuera exigible un alto grado de coherencia entre su doctrina y su vida práctica.[27] Diógenes Laercio menciona otros biógrafos de los que se ha servido: Hipóboto (*ca.* 100 a. C.), a través de sus obras Ἀναγραφὴ τῶν φιλοσόφων y Περὶ αἱρέσεων, Diocles de Magnesia, con su Βίοι τῶν φιλοσόφων (que, según Nietzsche, habría sido transcrito casi por completo en la obra de Laercio), y Filodemo de Gadara, quien ha sido un antecedente importante, especialmente en el libro x dedicado a Epicuro.[28]

Siguiendo su método habitual de trabajo, Diógenes Laercio recoge esa tradición a veces simplemente reuniendo extractos de las obras originales. En casos como las vidas de Heráclito (cuya fuente principal parece ser Teofrasto) y Aristóteles (de quien posee un limitado número de fuentes), él acumula información bajo la forma de extractos, los cuales encadena en un largo relato que no equivale a una biografía continua, sino a la sucesión ininterrumpida que pasa de un fragmento a otro. Se diría que, en muchos casos, Diógenes trabaja por asociación

[26] Véase Italo Gallo, *Fragmenti biografici da papiri II. La biografia dei filosofi*, Roma, Edizioni dell' Ateneo & Bizzarri, 1980, p. 172.

[27] Véase Tiziano Dorandi, "Antigone de Caryste", *Dictionnaire des philosophes antiques*, 1994, vol. I, p. 210.

[28] Elizabeth Asmis, "Philodemus", *Encyclopedia of Classical Philosophy*, Connecticut, Greenwood Press, 1997, p. 382.

de ideas, pasando de un tema a otro mediante los nexos sugeridos por los tópicos, sin prestar verdadera atención al conjunto. Los fragmentos extraídos de Favorino, Hermipo, Trásilo o Timoteo de Atenas[IV] se acumulan sin obtener otro orden que el de la simple secuencia. El resultado es una narración que muchas veces ha sido acusada de poco congruente y a veces absurda. No obstante, a Diógenes no parece molestarle en absoluto que la composición fluya por asociaciones y analogías, en las que cualquier detalle evoca un recuerdo similar, probablemente porque en alguna medida la composición había sido hecha en la memoria y la obra había sido dictada por el autor. Esta forma de proceder es constante y sistemática en toda la obra, aunque se acentúa en algunos libros. A ello contribuye que el género biográfico, cuya consolidación definitiva ocurrió en el periodo helenístico, no llegó nunca a una formulación técnica rigurosa. Además, la información en las manos de Diógenes no necesariamente provenía de biografías, sino de narraciones hechas con otros fines, como describir las virtudes y los vicios, refutar a algún filósofo o ejemplificar un carácter. Con todo, el procedimiento que encadenaba hechos verídicos, rumores y maledicencias, tenía sentido porque del conjunto se desprendía un ἔθος y se ejemplificaba un filósofo y sus principios. El estatuto de esas narraciones parece hoy ambiguo, pero así estaban hechas las biografías aun en el mejor momento de florecimiento, por los más eruditos: ellas contenían inferencias a partir de obras y poemas, información proveniente de crónicas anteriores y rumores provenientes de la tradición oral y de la imaginación.[29]

Este bricolaje de información utilizado continuamente con autores que ofrecían un importante legado textual se acentuaba con aquellos que, por no dejar nada escrito, tenían a la tradición verbal como fuente única. No es de ningún modo casual que quienes dominan la escena de la tradición biográfica más antigua sean filósofos ágrafos, particularmente Sócrates y Diógenes de Sínope.[30] El primero es un caso ejemplar porque todo lo que le concierne ha debido sobrevivir en un primer momento gracias a los medios orales y memorísticos. Así se explica que la mayor parte de las fuentes antiguas que se refieren a él sean muy parcas en información acerca de su doctrina, mientras que

[29] Arnaldo Momigliano, *Génesis y desarrollo de la biografía en Grecia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 63.

[30] Véase Italo Gallo, *op. cit.*, p. 172.

abundan en noticias, verídicas o imaginarias, acerca de su vida. En Diógenes Laercio, por ejemplo, lo esencial de la biografía de Sócrates está dedicado a las anécdotas y los apotegmas que le habían sido atribuidos; puesto que su sabiduría no se encontraba en ningún escrito, debía buscarse en el recorrido de su existencia. Con graves riesgos, porque la tradición era ambivalente; la biografía tenía una relación larga y profunda con la retórica de la censura y del encomio y tanto rétores como filósofos no se privaban de usar la apología y la calumnia como métodos para caracterizar a un hombre. Entre las primeras manifestaciones biográficas acerca de Sócrates se encuentra la de Aristoxeno, a cuya hostilidad y malicia ya nos hemos referido. Pero no era el único. Idomeneo de Lampsaco o Demetrio, ambos citados por Diógenes Laercio, también recurrían a la retórica de la infamia:

> Como sucedía con frecuencia en el curso de sus investigaciones, Sócrates discutía con demasiada vehemencia y se le respondía a puñetazos y tirándolo de los cabellos, la mayor parte del tiempo era objeto de burlas y de desprecio, y todo ello lo soportaba pacientemente.[31]

Digamos en defensa del género que a pesar de las incertidumbres que lo rodean, la tradición oral permite reconocer algo que la tradición escrita difícilmente deja entrever: la hostilidad profunda en la que podía desenvolverse la vida del filósofo, no sólo por parte de sus colegas, sino también de la sociedad a la que se dirigía. La cuestión no cambia demasiado si se observa el lado contrario de la cosa, es decir, las expresiones favorables a Sócrates. Los escritos apologéticos en torno a él tampoco carecen de inexactitudes, en mayor medida incluso, porque los socráticos menores no parecen haber escrito propiamente biografías, sino encomios, como la *Apología* de Platón o los *Memorabilia* de Jenofonte.[v] Tampoco fueron éstos los únicos en la retórica del elogio; aparentemente Sócrates suscitó una rica tradición biográfica de este tipo que incluye los nombres de Hermipo, Sátiro, Heráclides Lembo y Sosícrates, tradición de la que muy poco, o nada, se ha salvado.[32]

La biografía formaba parte de la doctrina. Parece arbitrario, pero cabe recordar que la idea descansaba en la convicción de que, en el caso de los filósofos, era exigible una concordancia perfecta entre los principios y los actos. La creencia de que debía haber tal conformidad

[31] Diógenes Laercio, *op. cit.*, II, 21.
[32] Italo Gallo, *op. cit.*, p. 173.

se mantuvo constante en el mundo antiguo y fue sin duda uno de los fundamentos de la biografía filosófica. Un ejemplo de ello es el decreto con que Atenas decidió honrar a Zenón, citado por Diógenes Laercio, donde se dice: "(Zénón) un hombre de bien que incitando a la virtud y la moderación a los jóvenes los exhortaba a las mejores cosas y les ha ofrecido su propia vida como ejemplo para todos, en concordancia con sus doctrinas..."[33] Varios siglos más tarde, Estobeo, citando a Poliaeno, un epicúreo de la primera generación, defendía la misma idea: "Cuando la prueba de las acciones es consistente con la solemnidad de las teorías, podemos hablar de la doctrina de un filósofo."[34] La vida de aquel que estaba concernido teóricamente con la virtud debía mostrar esa correspondencia perfecta, lo mismo en sus momentos solemnes que en los detalles más insignificantes, porque como lo había escrito Plutarco en su biografía de Alejandro el Grande, el carácter no se muestra únicamente en batallas en las que mueren millares de hombres, sino también en un momento, en un dicho oportuno o en una niñería. La tradición oral y la memoria se habían encargado de mantener viva esa infinidad de pequeñeces en la biografía. En particular, ésta contenía un género cuyas raíces son esencialmente verbales y memorísticas: era la anécdota, *chría* (en griego, χρεία), cuya importancia obliga a prestarle nuestra atención.

LA TRADICIÓN ORAL PUESTA POR ESCRITO: LA ANÉCDOTA

La palabra griega χρεία ha probado ser de difícil traducción a las lenguas modernas. Etimológicamente, está asociada a la utilización de un lugar verbal común, a la "palabra que es útil". El término que quizá más se aproxima a su sentido original es el de "anécdota", con el inconveniente de que éste evoca en exceso un aspecto humorístico y por el contrario suscita demasiado poco el aspecto didáctico que en la Antigüedad se le concedía.[35] La anécdota-*chría* es una rememoración

[33] Diógenes Laercio, *op. cit.*, VII, 10.

[34] Citado en Jaap Mansfeld, *Prolegomena*, *op. cit.*, p. 185.

[35] Ronald F. Hock y Edwuard N. O'Neil, *The chreia in ancient rhetoric*, Atlanta, Scholar Press, 1986, p. 2.

verbal, humorística a veces pero siempre con valor de ejemplo, referida a un incidente o una situación típica en la vida de un filósofo o de algún otro personaje prominente. Citamos un ejemplo: "Un día, en Tebas, un profesor de gimnasia administraba un correctivo a Crates el Cínico: lo arrastraba por los pies. Crates, indiferente al dolor, declamaba: 'Tomándolo por los pies, lo condujo hasta las alturas celestiales'."[36] El suceso, insólito, estaba destinado a ilustrar primero y a conservar en la memoria después, la tradicional impasibilidad de los filósofos cínicos ante la adversidad. Desde luego, la anécdota no era el único género que buscaba provocar una remembranza por medios lingüísticos; ella compartía ese propósito con otros géneros vecinos como la sentencia, γνώμη, la máxima, ἀπόφθεγμα, o la reminiscencia, ἀπομνημόνευμα.[VI] Los rétores de la Antigüedad hicieron esfuerzos por diferenciar analíticamente esas especies verbales, pero resultaba difícil por los constantes entrecruzamientos entre ellas. Por ejemplo, según Teón, un profesor en Alejandría del siglo I a. C., la anécdota se distingue de la máxima porque ésta es siempre universal, mientras que aquélla puede ser particular o universal; además, la anécdota es a veces graciosa sin aportar nada útil, mientras que la máxima es invariablemente útil; finalmente, mientras la anécdota puede referirse a un dicho o a un hecho, la máxima es sólo de dicho.[37] Resultaba todavía más difícil diferenciar una anécdota de una reminiscencia y, de hecho, algunas recopilaciones de anécdotas recibieron el título de "reminiscencias", como las colecciones hechas por Zenón o Calístenes.

Debido a su importancia en los ejercicios retóricos y en la biografía, un buen número de rétores como Quintiliano, Teón de Alejandría, Aftonio de Antioquía o Nicolás de Mira, elaboraron definiciones de la anécdota. Una de ellas, propuesta por Hermógenes de Tarso, tiene el mérito de la claridad: "Una χρεία es la mención de un dicho o una acción, o una combinación de ambos, que tiene una exposición concisa y que generalmente tiende hacia algo útil."[38] Una anécdota era la reminiscencia verbal, presentada a veces en una sola frase, de un acto, unas palabras o una situación mixta, cuyo propósito era ofrecer una orientación para vivir. Aunque podía ser referida simplemente a una situación, normalmente era atribuida a un individuo conocido, a un carác-

[36] Diógenes Laercio, *op. cit.*, VI, 90.
[37] Teón, Hermógenes, Aftonio, *Ejercicios de retórica*, p. 106.
[38] *Ibid.*, p. 179.

ter, aprovechando su capacidad de establecer una concordancia entre un talante moral y una norma de acción. Los personajes de las anécdotas podían ser reyes, generales, cortesanos o simples parásitos sociales, pero los filósofos ocupaban un lugar privilegiado, ante todo, porque el público pensaba a los filósofos como individuos que pretendían enseñar el arte de vivir en la virtud, y esto sugería la necesidad de confrontar sus afirmaciones con sus historias individuales. Una demanda importante de información acerca de sus vidas se había presentado desde tiempos de Platón, pero esta información, que originalmente debió circular en el interior de las escuelas, se propagó considerablemente fuera de ellas durante el periodo helenístico. En segundo lugar, un cierto número de filósofos hacía uso de la anécdota como un medio eficaz de difundir y preservar su doctrina en la memoria colectiva. En ese momento, cualquiera que deseara publicidad y permanencia inmediatas para su enseñanza no recurriría al libro, sino a las anécdotas, con la ventaja adicional de que éstas presentaban al filósofo en una diversidad de circunstancias, en el momento en que exhortaba o amonestaba a sus discípulos, mientras debatía con sus adversarios, o cuando daba lecciones prácticas de sabiduría. La presencia de la anécdota entre las formas de permanencia de la tradición filosófica es un signo de esa irrepetible relación entre la voz, la memoria y la escritura.

La anécdota podía referirse a cualquier filósofo, pero tenía una relación privilegiada con aquellos cuyas huellas habían quedado esencialmente en palabras y acciones memorables. Entre éstos destacaban, además de Sócrates, Diógenes de Sínope y sus seguidores, los cínicos. Los filósofos cínicos estaban decididos a "falsificar la moneda", es decir, a subvertir todos los valores consagrados fuesen éstos morales, religiosos o sociales, y la mejor manera de hacerlo no era escribiendo libros sino mostrando, mediante ejemplos deslumbrantes, lo irrisorio que resultan esas convenciones cuando se las desenmascara. Es verdad que las convicciones humanas pueden cambiar gradualmente mediante la lectura (y la literatura cínica sacaba provecho de ello), pero los cínicos preferían una transformación instantánea; por eso se les podía ver ofreciendo sus lecciones vivas en las situaciones más insólitas, defecando, masturbándose o fornicando en la vía pública, aplicando lo que ellos consideraban un correctivo a la hipocresía general. El cinismo quería ser, además, una vía corta a la virtud y reclutaba una gran parte de sus adherentes entre la masa iletrada, por eso privilegiaba una pedagogía práctica, cuya lección se aprendía con sólo imitarlos. Su enseñanza se apoyaba en una idea que ya Antístenes, su legítimo precursor, había

expresado: la excelencia, ἀρετή, es algo que se refiere a los actos, ἔργα, no a los discursos, λόγοι, ni a los conocimientos, μαθήματα.[39] Los principios que guían la vida de un filósofo cínico no deben expresarse en largos discursos, sino en actos y éstos se dejan describir mejor en anécdotas, porque éstas funcionan como instantáneas de un aspecto particular, quedando así resaltado. De ahí proviene la actitud de la filosofía cínica ante la escritura y el libro que, sin rechazarlos y aun aceptándolos como un medio de difusión eficaz, de cualquier manera los coloca en una situación subordinada. Citamos una anécdota:

> Un día, Hegesias buscaba pedir prestados unos libros de Diógenes el Cínico para leerlos; al enterarse éste respondió: "qué necio eres Hegesias; tratándose de higos tú prefieres los verdaderos y no los que están dibujados, mientras que en la ascesis olvidas la que es verdadera y te precipitas hacia aquella que encuentras en los libros".[40]

Tratándose de otras doctrinas filosóficas, la anécdota puede ser un obstáculo a la comprensión, pero en el caso de los cínicos, una gran parte de la lección se expresa en palabras memorables y ejemplos chocantes. En ello no había ningún desdén hacia sus congéneres. Por el contrario, los cínicos poseían una exigente concepción de lo que es un hombre,[vii] aunque matizada por un diagnóstico pesimista: hombres y mujeres son superficiales y aceptan sin chistar convenciones ridículas y degradantes; para despertarlos es preciso conmoverlos mediante el vituperio de sus dogmas más queridos. Eso es exactamente filosofar. He aquí por qué Diógenes no cesaba de reprochar a Platón: "¿Para qué nos sirve un hombre que ha dedicado su vida a filosofar sin jamás haber irritado a nadie?"[41] Los filósofos cínicos poseían sin duda principios doctrinales, pero ellos mismos los personificaban. Lo hacían mediante actos inusitados y expresiones desafiantes, en la más completa libertad de palabra, la παρρησία, que era el valor supremo entre los cínicos. Si las anécdotas y las palabras se suceden interminables es porque "falsificar la moneda" requiere exhibiciones públicas constantes, puesto que las convenciones a demoler son innumerables y están dispersas. Sin ser los únicos en la Antigüedad, su pedagogía obligó a

[39] Diógenes Laercio, *op. cit.*, VI, 11.

[40] *Ibid.*, 48.

[41] Leon Paquet (ed.), *Les cyniques grecs*, París, Librairie Générale Française, 1992, p. 72.

los filósofos cínicos a llevar al extremo el aspecto teatral de sus vidas.

El más célebre de los cínicos, Diógenes de Sínope, no parece haber tenido discípulos directos, pero a través de sus exhibiciones públicas logró convencer a un gran número de seguidores de adoptar ese estilo de vida. Ahora bien, la mejor manera de preservar esas demostraciones era la anécdota, porque su naturaleza la llevaba a recoger una palabra astuta, rescatar un incidente, relatar una respuesta ingeniosa, cuestiones todas en las que Diógenes era invencible. Su biografía en el libro del otro Diógenes, Laercio, es de hecho una serie enorme y continua de anécdotas que lo muestran como un provocador, a veces como un bufón, pero siempre como el ejemplo de la concordancia perfecta entre ciertos principios y un modo de vida. Diógenes de Sínope no habría dudado en admitir que su vida era escandalosa, pero es porque la verdad es un escándalo. Y la anécdota, con su carácter ejemplar, instantáneo y deslumbrante, se ajustaba perfectamente a ese modelo de vida.

Quizá resulta redundante informar ahora que Diógenes de Sínope fue objeto de numerosas biografías, las cuales debieron estar repletas de anécdotas. La primera de la que se tiene noticia es la de Sátiro, a finales del siglo III a. C., y aunque Diógenes Laercio sólo menciona a Diocles de Magnesia como otro biógrafo, es posible que Diógenes de Sínope apareciera también en Hermipo el Peripatético (siglo III a. C.) y en numerosas sucesiones como las de Soción o las de Sócrates de Rodas.[VIII] En cuanto a las anécdotas acerca de Diógenes de Sínope debieron ser numerosas, porque ellas aparecen en las recopilaciones cínicas y luego en las colecciones estoicas. Para escribir su biografía, Laercio recurrió a diversas fuentes de anécdotas que incluyen a Hecatón, Menipo el Cínico, Eubulo, Metrocles y un cierto Zoilo de Perge, pero seguramente existieron algunas más. Aunque Diógenes de Sínope era el paradigma viviente de la anécdota, no era el único y todos los filósofos cínicos mantenían una relación privilegiada con las χρεῖαι, al grado que han llegado a ser considerados los creadores del género anecdótico. Es muy improbable que así fuese, pero si no fueron los inventores, en cambio, se encontraron entre sus principales promotores: el primer coleccionista de anécdotas conocido es Metrocles de Maronea y se debe a otro cínico, Bión de Borístenes, el haber incrustado a la anécdota en ese género del que fue fundador: la diatriba seriocómica.

Los cínicos no eran los únicos depositarios de las anécdotas. El libro de Diógenes Laercio es un buen ejemplo de la extensa difusión que las anécdotas habían adquirido en todas las biografías de los filósofos. Sin embargo, desde el punto de vista de su credibilidad histórí-

ca, la reminiscencia verbal sólo podía dañar gravemente a la biografía. Es cierto que la anécdota permitía a los autores de biografías la descripción inmediata de un carácter, pero como sucede con frecuencia en la tradición oral, en la que se depositan sin ninguna atención a la veracidad estratos de orígenes diversos, al recrear una imagen, la transfigura mediante la introducción de toda clase de atribuciones, inexactitudes o simplemente falsedades. Los autores de biografías no dudaban en servirse de este material dudoso para sus propios fines. Algunas veces, para condimento del relato, dogmas extraídos de un filósofo eran convertidos en anécdotas con el fin de denunciar los absurdos que resultarían si se aplicaran rigurosamente los preceptos que él defendía. Un caso así es la anécdota que Diógenes Laercio recoge a propósito del deseo atribuido a Pitágoras de no provocar daño ni siquiera a una habichuela: según el relato, Pitágoras, perseguido por sus enemigos, se topa con un campo de habichuelas y en su intento por rodearlo para no dañarlas, es capturado y asesinado.[12] Los biógrafos antiguos obtenían su material de anécdotas ya en circulación, pero también podían extraerlo de la poesía satírica, de las malevolencias contenidas en las comedias, o de las cartas, verídicas o no, que le eran atribuidas al biografiado. Todo este material era comúnmente utilizado, tanto para el encomio como para la denigración. Por ejemplo, uno de los métodos más frecuentes de la invectiva consistía en imputar relaciones deshonrosas o inmorales ocurridas durante la juventud de los filósofos. De este modo, Epicuro era acusado de haber circulado entre las casuchas más pobres leyendo purificaciones al lado de su madre y de haber enseñado las primeras letras a niños al lado de su padre, por un salario de miseria.[13] En sentido contrario a la invectiva, pero igualmente dañino para la veracidad de la biografía, se solía encumbrar al individuo mediante el expediente de asegurar que había tenido encuentros con personas muy influyentes, sin importar que esos encuentros fueran cronológicamente imposibles. Mediante este procedimiento se hacía de cada biografiado discípulo de un gran hombre, con el resultado de que "prácticamente todo escritor importante del siglo IV a. C. fue considerado discípulo de Isócrates o Platón por algún biógrafo".[14]

[12] Diógenes Laercio, *op. cit.*, VIII, 39.

[13] *Ibid.*, X, 4.

[14] Janet Fairweather, "Fiction in the biographies of ancient writers", *Ancient History* 5, 1974, p. 262.

Está en la naturaleza de la anécdota fabricar un emblema moral, y transportarlo siempre con ella. Además, como ella suele funcionar mediante analogías y asociaciones, puede transitar de un individuo a otro con relativa libertad. Estas dos características son particularmente dañinas a la autenticidad, porque anécdotas similares eran atribuidas a individuos que, en algún sentido, podían ser aproximados. Un caso interesante se refiere a los filósofos cínicos.[45] La divisa común a ellos, "falsificar la moneda", condujo a asegurar que el padre de Diógenes de Sínope había sido un banquero falsificador y que él mismo había sido exiliado por la misma razón; asimismo, otro cínico, Mónimo de Siracusa, se había convertido en discípulo de Diógenes de Sínope por la feliz coincidencia de que le había conocido por ser sirviente de un banquero de Corinto;[46] Menipo, otro filósofo cínico que escribía libros extremadamente burlescos, había hecho su fortuna como usurero en empresas sumamente arriesgadas[47] y, finalmente, un filósofo cínico más bien heterodoxo, Bión de Borístenes, aseguraba que su padre defraudó al fisco, razón por la cual toda su familia, incluido él mismo, había sido puesta a la venta como esclavos.[48] La anécdota se convertía entonces en lugar común de la especie, que luego era utilizado para definir un carácter o un rasgo sobresaliente en sus vidas, sin atención a su veracidad. Era el mismo procedimiento el que, para exaltar la sabiduría excepcional de ciertos filósofos, les atribuía viajes lejanos y encuentros con sacerdotes egipcios, magos orientales y gimnosofistas indios. En esta categoría se encuentran Tales de Mileto, Cleobulo, Pitágoras, Platón, Eudoxo, Demócrito y Pirrón. Finalmente, puesto que el mensaje contenido en la anécdota es el índice de un carácter y es desprendible de su contexto, el mismo acontecimiento podía ser atribuido a más de un filósofo. Un ejemplo de ello es el relato que intentaba asociar la tradicional independencia del filósofo al hecho de que él lavaba sus propias legumbres. Se trata de una anécdota de la clase llamada "refutativa" por la réplica que introduce: el primer filósofo, que lava sus legumbres, dice a otro filósofo que cruza en ese instante: "Si hubieras aprendido a lavar legumbres, no tendrías que hacer la corte a los tiranos", a lo que el segundo responde: "Si fueses capaz de vivir en

[45] El caso es desarrollado por Janet Fairweather, *op. cit.*, pp. 255 y ss.
[46] Diógenes Laercio, *op. cit.*, VI, 82.
[47] *Ibid*, 99.
[48] *Ibid.*, IV, 146.

compañía de los hombres, no tendrías que estar lavando tus legumbres." Con ligeras variantes, Diógenes Laercio atribuye esta anécdota primero a Arístipo y Diógenes de Sínope, luego a Teodoro y Metrocles el Cínico y finalmente a Platón y Diógenes, mientras una colección independiente, el *Gnomonologio Vaticano*, la atribuye a Arístipo y Antístenes.[49] La atribución simultánea no se debía a una distracción de los autores, sino a la ilustración de un emblema moral destinado a hacer resaltar ciertos individuos considerados igualmente valiosos.

Son razones suficientes para que la anécdota tenga hoy un pobre prestigio. Quizá no debería sorprender tanto que la fidelidad histórica de las biografías se viese afectada, porque lo propio de la voz y la memoria es reconfigurar el pasado en cada enunciación, recubriendo las aseveraciones anteriores con acontecimientos verbales actualizados. Los antiguos lo sabían, pero entonces cabe preguntarse, ¿de qué podían servir esas fabricaciones? La utilidad de esas colecciones de anécdotas era que permitían exponer a la vez un aspecto de la doctrina y un rasgo de la vida filosófica. De la doctrina, porque permitían iluminar alguna idea clave en su relación con la vida práctica; de la vida filosófica, porque permitían contemplar al filósofo ante el instante y ¿quién mejor que él para expresar la independencia, la razón y el entero dominio sobre sus impulsos? La anécdota aportaba la prueba de que sólo el filósofo era libre con libertad verdadera. Las vidas en las que ella solía encontrarse eran, literalmente hablando, paradójicas: "Porque el sentido original de paradoja es παρα-δόξα, es decir, contrario a las opiniones comunes. Fueron vidas paradójicas porque estaban diseñadas para chocar, intrigar y socavar la complacencia social."[50] Es necesario, por último, prevenirse contra la idea de que se trataba del aspecto "popular" de la filosofía. La inclusión de anécdotas en las biografías no era la vulgarización de lo que se hacía con seriedad en otra parte. En la Antigüedad, las obras y las doctrinas eran valoradas no sólo por su coherencia sistemática sino en función de su capacidad para ofrecer modelos de conducta convincentes, susceptibles de convertirse en fuentes de adoctrinamiento y de confirmación de determinadas actitudes.

Si nos hemos detenido largamente en las biografías y las anécdotas de los filósofos es porque ellas dejan entrever que la palabra y la reme-

[49] Janet Fairweather, *op. cit.*, p. 264.

[50] Anthony A. Long, "Hellenistic ethics and philosophical power", en P. Green (ed.), *Hellenistic History and Culture*, Berkeley, University of California Press, p. 152.

moración eran medios legítimos de permanencia. Desde luego, ese mundo verbal acabó depositándose en la tradición textual, pero mucho antes de hacerlo, cada anécdota debió transitar de la boca al oído en una cadena interminable y difusa. Ahí adquiría su concisión, su sonoridad, su carácter incisivo, conviviendo y a veces confundiéndose con muchas otras formas de habla lapidaria. Cuando finalmente fue consignada en la tradición textual, la anécdota no ocultó que se trataba de un dispositivo verbal: ella aparecía siempre en contextos de un diálogo didáctico, de una refutación relampagueante, o simplemente presentaba al filósofo en trance de pronunciar una expresión memorable. Una clasificación de Teón de Alejandría dividía las anécdotas "de dicho" en dos grandes categorías: *a*] αφοφαντικον, es decir, aquellas anécdotas introducidas mediante la expresión: "él dijo..." (ἔθη), o bien, "él acostumbraba decir..." (ἔλεγε); *b*] las anécdotas ἀποκριτικόν, es decir, aquellas introducidas mediante el participio del verbo "ver", por ejemplo: "él, viendo (ἰδών) ...que, dijo...". Las anécdotas podían ser introducidas en el flujo del texto con otras expresiones como: "siendo interrogado (ἐρωτηθείς), ...él dijo..."; o bien por: "cuando alguien le preguntó... él dijo..." o alternativamente, "cuando se le reprochaba que... él dijo...".[51] Pero en todos estos casos, la anécdota remitía a una situación verbal y presentaba al filósofo dando respuestas útiles para los dilemas de la vida práctica, o simplemente defendiéndose con la palabra de la incomprensión de que eran objeto, él y sus doctrinas.

Como toda la tradición oral, la herencia de las anécdotas remonta muy atrás en el tiempo. En la Grecia antigua el primer grupo de personas que dieron lugar a colecciones de anécdotas fueron los llamados "siete sabios" (que podían llegar a ser hasta diecisiete, si se admite la lista de Hermipo).[ix] Era el único medio de conservar el legado de estos padres fundadores, porque muy pocos entre ellos recurrieron a la escritura: Solón, sin duda, poeta y legislador; Tales de Mileto, que tal vez escribió un libro que pronto dejó de ser leído; Cleobulo, a quien se atribuye un poema, o Bías, un juez famoso. Los siete sabios son la evidencia de que la noción preclásica de sabiduría no incluía la escritura. Los filósofos pronto fueron asociados a esa tradición que duró

[51] Véase Ronald F. Hock y Edwuard N. O'Neil, *op. cit.*, pp. 31-32; Marie Odile Goulet-Cazé, "Le livre vi de Diogéne Laërce: analyse de sa structure et réflexions méthodologiques", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt 36.6*, 1990, pp. 3986-3987.

tanto tiempo que todavía Plutarco, citando fuentes antiguas, fue capaz de reproducir un cierto número de esos *dicta*. Para su recopilación de sentencias de filósofos ilustres, Diógenes Laercio podía recurrir a colecciones de dichos llamadas γνομονολογιας, que debieron ser el antecedente de las colecciones de anécdotas, las que quizás estaban organizadas en orden alfabético, como lo muestra el *Gnomonologio Vaticano*. Aunque en principio estas recopilaciones podían incluir anécdotas de un gran número de individuos, pronto surgieron colecciones específicas. Éstas podían referirse a un grupo determinado, como probablemente había hecho Hecatón a propósito de los filósofos cínicos y estoicos, o bien podían referirse a una sola persona en cuyo caso eran llamadas "reminiscencia", en latín, *commemoratio*. En general eran colecciones de pobre calidad, apenas una serie de enunciados aislados, cuya única referencia común era el individuo que les servía de soporte. Se trataba de una literatura carente de reputación, llena de plagios, copias y alteraciones, de carácter sumamente laxo, porque sucedía con frecuencia que una anécdota fuera convertida en una máxima o un dicho, y viceversa. Los autores solían permanecer en el anonimato. Esto no impedía que fueran en extremo populares. La gente común también solía hacer colecciones personales de sentencias y anécdotas. El mismo hábito tenían letrados de la talla de Plutarco, de quien se nos dice que era uno de los que se dedicaban a reunirlas y ponerlas por escrito,[52] y Séneca, quien aun reprobándolas, hacía lo mismo.

Su gran popularidad se explica, además, porque las sentencias y las anécdotas formaban parte de la enseñanza en todos los niveles. En la escuela elemental, los niños griegos y romanos aprendían sus primeras letras copiando uno a uno los signos de alguna sentencia famosa que su maestro había escrito en la parte superior de sus tablillas de cera. Más tarde, en la educación retórica, la presencia de esos dichos y anécdotas se prolongaba mediante esos escritos llamados προγυμνάσματα, que actuaban como libros de texto en la formación del orador.[53] Estos libros debían su nombre al hecho de que contenían los ejercicios, γυμνάσματα, preparatorios, προ, que servían de entrenamiento para la manipulación de los géneros y las partes del discurso, fuese éste exhortatorio, judicial o panegírico.[54] La anécdota formaba parte de los catorce προγυμνάσματα generalmente reconocidos que incluían entre

[52] "Por eso intento siempre reunir y releer no solamente esos dichos de filósofos de quienes los necios afirman que carecen de hiel, sino también de los reyes y los tiranos." Plutarco, *Sobre el refrenamiento de la ira*, 457d-e.

otros la fábula, la máxima, la refutación, el encomio, y el "lugar común".[53] Diógenes de Sínope era un personaje usual de estos ejercicios retóricos.[54] El futuro orador debía ser capaz de transformar la anécdota sea bajo la forma de una "elaboración", ἐργασία, o bien bajo la forma de una "división", διαίρεσις. Por ejemplo, el método de enseñanza de Teón de Alejandría preveía la lectura en voz alta de un pasaje a los estudiantes, quienes después de escucharlo, lo reproducirían por escrito basados en la memoria. Una vez que habían adquirido esta habilidad se les leía en voz alta un pasaje pequeño y se les pedía que lo desarrollaran, lo ampliaran o lo refutaran.[55] La composición consistía en ambos casos en manipular el sentido y la "veracidad" de la anécdota mediante un conjunto de tópicos ya establecidos, usualmente ocho en total.[xii] La anécdota así transformada podía servir al estudiante para una diversidad de propósitos: como una máxima, una expresión simbólica, una figura, un silogismo, un entimema, un deseo o una combinación de éstos.

Dos de estos ejercicios preparatorios tenían consecuencias directas en la recepción aural de la anécdota. El primero de ellos era la llamada "recitación", que consistía en la repetición de una χρεία dada, haciendo uso de otras palabras, pero sin perder el contenido y la transparencia del mensaje. Este procedimiento provocaba que la misma anécdota pudiera aparecer dos veces, una de las cuales era una paráfrasis. Una anécdota y su paráfrasis continúan siendo una, pero muestran la creatividad del orador en la forma sonora del mensaje. Requiere esfuerzo imaginar cuán diferentes debían ser para el oído dos emisiones realizadas en diferentes contextos y con diferentes formas sonoras, porque al igual que el mito o el poema, la χρεία es un dispositivo oral-aural que se transfigura cuando modifica su ropaje verbal. Una segunda forma de manipulación exigía que el orador amplificara las circunstancias y los dichos que componían la anécdota original. Aunque en la versión modificada el contenido continuaba siendo básicamente el mismo, la anécdota no sólo alteraba su aspecto sonoro, sino también la serie de significados potenciales contenidos en el mensaje. Nuevamente, las

[53] Véase Ronald F. Hock y Edwuard N. O'Neil, *op. cit.*, p. 17.

[54] Ronald F. Hock, "Cynics and rhetoric", en Stanley Porter (ed.), *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 300 B. C. - A. D. 400*, E. J. Brill, Leiden, 2001, pp. 770 y ss.

[55] George A. Kennedy, *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1999, p. 27.

notables diferencias que eran perceptibles en el momento de la emisión verbal (recepción aural) quedan reducidas para nosotros, porque ante el texto escrito resulta más sencillo reconocer las similitudes de contenido.[xiii]

La anécdota puede ser textual, pero no pierde nunca sus vínculos con el patrimonio memorístico colectivo. Todo en ella, su brevedad, su métrica, su forma sonora, sus asociaciones y paralelismos está previsto para su retención en la memoria. Si el ajuste logrado entre la situación y el contenido es perfecto, basta escucharla una sola vez, porque actúa como una centella que ilumina, en un instante, ciertos contornos. Luego, una vez alojada en la memoria, la anécdota se convierte en pura reminiscencia, en la reactualización de algo que siempre está disponible en el recuerdo. Sólo necesita de un llamado para volver a animarse en el flujo incesante de la comunicación verbal. La anécdota es portátil y agradable, como un chiste, y lo mismo que éste, sólo espera el contexto adecuado para reaparecer, igual de lozana. A diferencia del chiste, ella aspira a dejar una lección duradera. Según Fedón de Elis, discípulo de Sócrates citado por Séneca, la anécdota es comparable a la picadura de un insecto: imperceptible en un primer momento y luego, violentamente irritante.[56] Pero la sencillez del dispositivo no debe eclipsar la grandeza de su eficacia. En la Antigüedad, la teatralidad con la que algunos filósofos asumían sus vidas era probablemente una estrategia para llegar a la multitud que nunca tendría una obra escrita ante sus ojos. La anécdota les posibilitaba justamente extender su influencia mucho más allá de lo permitido por la circulación de sus escritos. Su aparente humildad aseguraba que el mensaje viajaría de boca en boca en una extensión que desbordaba ampliamente la comunidad de posibles lectores. La anécdota permitió así a la filosofía ejercer una influencia extensa y permanente. En ella se asentó una parte de la autoridad del filósofo y de su presencia en la sociedad. Es, desde luego, un dispositivo que ha perdido su valor porque ya no es portadora de ningún mensaje filosófico, pero es preciso reconocer su antigua dignidad, diluida por completo cuando se la concibe únicamente como un género burlesco. Pero es natural que ya no se la reconozca: la anécdota filosófica y su mundo pintoresco se extinguieron, probablemente para siempre, en el momento en que la voz y la memoria cedieron su lugar a las páginas silenciosas.

[56] Séneca, *Epistolas*, 94, 41.

NOTAS

[I] Diógenes Laercio tenía el antecedente de Hermipo (siglo II a. C.) quien, además de ser un biógrafo sensacionalista, tenía un marcado interés por lo mórbido. Hermipo también escribió epigramas sobre la muerte de los filósofos, algunos de los cuales son citados por Diógenes.

[II] Diógenes mismo menciona un libro de poesía suyo, Πάμμετρος, en el que ejercitaba diversos procedimientos métricos, en algunos de los cuales él es el único ejemplo conocido. (Véase Mejer, 1994, vol. II, p. 832.)

[III] Además de Clearco y Licearco abundan en la tradición peripatética los nombres de aquellos que se interesaron en la vida de los filósofos, entre ellos, Hermipo (*ca.* 200 a. C.) quien, como se ha visto, se valía de un estilo sensacionalista para atraer a sus lectores, Sátiro (*ca.* 200 a. C.), quien tuvo la notable característica de escribir sus biografías en forma de diálogo, un género que sólo florecería más adelante, en la Antigüedad tardía, Demetrio de Falero, a quien se atribuye una biografía de Demóstenes y Aristón de Quíos, a quien se le atribuyen (pero está sujeto a debate) biografías de Heráclito, Sócrates y Epicuro.

[IV] Este Timoteo de Atenas es conocido únicamente gracias a las citas que de él hace Diógenes Laercio, quien siempre lo trae a cuento a propósito de las características físicas de los filósofos. Es Timoteo quien ha informado que Platón tenía una voz débil, que Aristóteles tartamudeaba, tenía las piernas delgadas y los ojos pequeños, que solía llevar elegantes vestidos y usaba el pelo corto y finalmente, informó también que Zenón llevaba permanentemente la cabeza inclinada hacia un lado. (Véase Diógenes Laercio, *op. cit.*, III, 5; V, 1; VII, 1.)

[V] "Fue una evolución llena de ambigüedades. El hecho y la ficción fueron mezclados libremente. A Platón no le importaba la verdad histórica más que a Isócrates. Incluso historiadores como Jenofonte, con una educación filosófica, se olvidaban de la verdad cuando se ponían a escribir encomios y biografías idealizadas" (Momigliano, 1986: 128).

[VI] La γνώμη es un dicho breve, expresado en prosa o en poesía, de aplicación general dotada de una intención moral; su equivalente latino es *sententia*. ἀπόφθεγμα es un término retórico de escaso uso: se trata de un dicho referido a una situación determinada, pero de alcance universal; su equivalente latino es *dictum*, que corresponde a nuestra "máxima". ἀπομνημόνευμα es una colección de dichos y hechos atribuidos a un único individuo excepcional. Para lo anterior, véase Kindstrnad (1986: 221) y Mansfeld (1999: 17).

[VII] Por eso es que Diógenes el Perro se paseaba en pleno día por Atenas con su candela encendida, buscando a un ejemplar de hombre, y es esa misma convicción la que le permitía responder a la pregunta de ¿dónde había encontrado a un hombre en toda Grecia?: "En ninguna parte, respondía. Muchachos sí he visto en Lacedemonia." (Diógenes Laercio, *op. cit.*, VI, 27.)

[VIII] Diógenes de Sínope aparece en las "sucesiones" porque una larga tradición en la Antigüedad ha querido hacer remontar un hilo conductor desde Diógenes el Cínico hasta Sócrates a través de Antístenes, quien durante un tiempo fue compañero de este último. Sin embargo, hoy se considera sumamente improbable que Diógenes de Sínope haya tenido contacto personal con Antístenes.

[IX] Los siete sabios se encuentran en la tradición antigua, que es la guía espiritual de la mayoría, de la colectividad. Predominan entre ellos los hombres de Estado, legisladores, jueces y consejeros, y excepto Tales de Mileto, ninguno es filósofo. Los siete sabios fueron asociados entonces con las primeras legislaciones, próximos a la voluntad de los dioses y por tanto eternos e imperecederos. Sus dichos y aforismos fueron grabados en piedra y colocados en Delfos: fue ahí donde los conoció Clearco de Soli, un alumno de Aristóteles, y de donde se difundían a todas las plazas públicas. Los reyes y gobernantes hicieron uso de esa forma de educación ética, religiosa y civil. (Véase Hadot, 1986: 442 y ss.)

[X] El libro más temprano de ese tipo que ha llegado hasta nosotros es el de Elio Teón de Alejandría quien probablemente escribió hacia la mitad del siglo I a. C., pero él mismo señala que no ha sido el primero en escribir tales libros de texto. La influencia de este tipo de escritos fue duradera y sobreviven otros ejemplos como los libros de Hermógenes de Tarso, siglo II d. C. (que probablemente es una atribución falsa, pero que sirvió de base para el libro de Prisciano, escrito a finales del siglo V d. C.), y el más influyente de ellos, el de Aftonio de Antioquía, siglo IV d. C. (Véase Kennedy, 1999: 27.)

[XI] "La diferenciación entre γυμνάσματα y προγυμνάσματα aparece claramente en los comentaristas de Aftonio, quienes distinguen entre προγυμνάσματα o ejercicios preparatorios y γυμνάσματα, que son propiamente las declamaciones ficticias de suasorias y controversias". Teón, Hermógenes, Aftonio; *Ejercicios de retórica*, Introducción, traducción y notas de Ma. Dolores Reche Martínez, p. 15.

[XII] Entre esos tópicos se encuentran: recitar una χρεία dada por el maestro sin perder claridad; modificar sus casos y su número, realizar un comentario, por ejemplo, si es noble o verídica; elaborar una objeción, condensarla, refutarla si es plausible, falsa o dañina y, finalmente, confirmarla. (Véase Leyden, *op. cit.*, p. 28.)

[XIII] Hock y O'Neil ofrecen un interesante ejemplo proveniente de los evangelios de Lucas (19, 45-46) y de Marcos (11, 15-17). Citamos la misma anécdota en dos versiones:

> Lucas:
> 45 "Y entrando en el templo, comenzó a echar fuera
> a todos los que vendían y compraban en él
> 46 diciéndoles: escrito está; mi casa es casa de oración,
> mas vosotros la habéis hecho cueva de ladrones.

Marcos:
15 Vinieron pues a Jerusalén, y entrando Jesús en el templo.
Comenzó a echar fuera a los que vendían y compraban en el templo
Y volcó las mesas de los cambistas y las sillas de los que vendían palomas,
16 y no consentía que nadie atravesase el templo llevando
utensilio alguno
17 y les enseñaba diciendo: ¿no está escrito: mi casa será llamada casa
de oración para todas las naciones? Mas vosotros
la habéis hecho cueva de ladrones.

(Hock y O'Neil, 1986: 40-41.)

3. LA PALABRA VIVA EN UN MEDIO ESPIRITUAL: LAS ESCUELAS DE FILOSOFÍA

Todas las corrientes filosóficas de la Antigüedad debieron desenvolverse en un medio en el que la escritura, la voz y la memoria colaboraban por partes iguales en las prácticas cotidianas de lectura, composición y difusión de las obras. En el interior de esas corrientes, cada uno de los autores recurrió en mayor o menor grado a la escritura, de acuerdo con sus objetivos filosóficos. Algunos, como Aristóteles y sus seguidores, hicieron un uso gradual de las prácticas de la escritura y del texto mientras otros, como los escépticos, descansaban casi por completo en la palabra pronunciada. Sin embargo, para obtener una perspectiva de la situación en su conjunto y del lugar de privilegio otorgado a la palabra y la memoria, resulta necesario introducir una fuerte orientación que la actitud socrática dejó en la filosofía antigua: nos referimos a la propensión de concentrar la reflexión filosófica exclusivamente en la búsqueda de la virtud. La obstinación socrática basada en la idea de un Bien único, que merece ser perseguido sin descanso se tradujo, para las filosofías del periodo helenístico, en un notable predominio de las cuestiones morales. Desde luego, éste era sólo uno de los senderos de la filosofía en la Antigüedad. Simultáneamente a esta filosofía práctica existía la tradición científica que, descansando en gran medida en la escritura, plantea problemas específicos que no abordaremos aquí. En la Antigüedad se contó con la presencia de filósofos de la naturaleza, matemáticos, geómetras y astrónomos de primera línea. Pero para valorar el papel que la filosofía antigua concedió a la palabra viva es crucial tener presente la corriente socrática que hacía de la virtud el fin más alto de la existencia humana. Incluso resulta insuficiente afirmar que la reflexión inspirada en el modelo socrático se concentró en la ética, al menos en el sentido moderno del término, porque esa filosofía práctica no estaba dirigida por la pregunta: ¿qué debo hacer?, sino por preocupaciones de alcance más general, del tipo: ¿cuál es la vida digna de ser vivida? ¿qué clase de hombre deseo llegar a ser? Es decir, cuestiones que desde su enunciado dejan entrever que su respuesta será una actitud humana en general, una determinada forma de vivir que involucra toda la existencia. Usando la bella

expresión de un filósofo contemporáneo, la filosofía antigua inspirada en Sócrates era, ante todo, un modo de vida.[1]

Las doctrinas filosóficas que adoptaron esta orientación socrática ofrecieron sus propias respuestas a tales preguntas. Aunque las soluciones aportadas por cada una son muy diversas, la premisa de la que todas ellas parten es prácticamente la misma: los hombres no son felices.[2] La causa no reside en ninguna sentencia divina que les imponga ser irremediablemente desdichados, sino en el hecho de que con abrumadora frecuencia se equivocan en la consideración de lo que estiman valioso. En efecto, la vida humana ofrece una multitud de opciones, como el poder, la fama, la riqueza, los honores o la gloria militar, fines acerca de los cuales los hombres se forman juicios equivocados, otorgándoles el primer sitio en importancia. Entonces, los ambicionan y para alcanzarlos luchan entre sí, cometen actos deshonrosos y hasta aceptan degradarse: en suma, se entregan a un estado de inquietud permanente. Hay en ello al menos dos notables equivocaciones: primero, llamar "felicidad" a la obtención de esos fines y luego, sacrificar la libertad interior en pos de la Fortuna, τύχη, término con el cual los hombres designan una multitud de factores que, de hecho, se encuentran fuera de su control. Compartiendo esta idea, las filosofías helenísticas coinciden también en que para remediar ese estado de zozobra, los hombres no necesitan de la existencia de dioses que los auxilien, o de la recompensa de un más allá prometido, o de una πόλις bien ordenada. Todos estos elementos son inútiles porque los hombres poseen en sí mismos el principio de su libertad y su virtud, y este principio es la razón. En consecuencia, para ser felices les basta la razón, porque mediante su uso correcto, ellos sabrán reconocer los verdaderos preceptos que conducen al Bien. La virtud, según estas doctrinas, no es otra cosa que la perfección de la razón, y el Bien es una armonía impuesta por la reflexión y mantenida por las elecciones racionales. La profunda herencia de Sócrates es perceptible pues, tanto en la apasionada concentración en un fin único, la virtud, como en el camino para alcanzarla, el conocimiento.

Aunque sencilla, tal prescripción trae consigo dos consecuencias notables. Primero, elimina toda posible trascendencia (como la exis-

[1] Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, París, Gallimard, 1995, pp. 21 y ss.

[2] Véase A. J. Festugiere, *Epicuro y sus dioses*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1960, p. 5.

tencia de un mundo divino o la postulación de otro mundo, éste sí, inteligible), y luego hace a los hombres enteramente responsables de su destino. Cancelando todo reino inalcanzable, las filosofías helenísticas colocan en su centro la existencia humana: el sentido de la vida está cumplido en la tierra y la felicidad y la dicha, si alguna vez existen, se realizan en este mundo. Con ello, la responsabilidad de su situación les es devuelta a los hombres, éstos son felices o desdichados por sus propias elecciones y no tienen a nadie más a quien culpar. Convencidas de que el verdadero Bien proviene únicamente de las elecciones personales, estas doctrinas se propusieron incidir en el universo espiritual del individuo, guiándolo a una exploración de sí mismo y de las cosas que de su *logos* dependen. El rechazo definitivo a colocar la felicidad en cualquier cosa que no dependa de uno, tuvo como consecuencia prestar una atención intensa en las decisiones propias, orientadas por la razón. Por esta vía, la conclusión a la que se llega es que el auténtico dominio al que el individuo puede aspirar no es el dominio que ejerce sobre las cosas, sino sobre sí mismo. Lo que puede hacerlo moralmente invulnerable es la correcta apreciación sobre el verdadero valor de las cosas externas, "vale más la apreciación que él se forma de las cosas, que la posesión de esas cosas, o que las cosas mismas".[3]

Como se sabe, esa apreciación correcta del valor de las cosas es más bien excepcional. Sin embargo, como los hombres son la causa de su desdicha, el remedio está a su alcance y las filosofías de la época helenística se abocaron a la tarea de ofrecer un correctivo a la vez teórico y práctico para esa vida inauténtica proponiendo, cada una a su manera, un objetivo de imperturbabilidad que permita desterrar ese estado de angustia que los consume. A ese estado de impasibilidad en el que las pasiones son dominadas o extirpadas mediante el uso de la razón, los estoicos, los epicúreos y los cínicos lo llamaban ἀταραξία, autosuficiencia, αὐταρχία, tranquilidad de espíritu; los cínicos lo llamaban también ἀπάθεια, indiferencia, y los epicúreos le daban el nombre adicional de ἀπονία, ausencia de dolor físico. Una vez definido teóricamente ese ánimo impasible, cada una de las doctrinas filosóficas debió proponer un conjunto de normas prácticas que, actuando como directrices, permitían corregir ciertos impulsos, moderar ciertas

[3] Giovanni Reale, *A History of Ancient Philosophy*, Nueva York, State University of New York Press, 1990, vol. III, p. 374.

tendencias o cancelar ciertas acciones que alejan al individuo de ese ideal. Debido a este carácter, a la vez intelectual y vital, tales filosofías enseñaban simultáneamente un conocimiento, una σοφία en sentido aristotélico o una sabiduría práctica, φρόνησις. De ahí provenía la forma de exposición que adoptaban. Ellas estaban compuestas de un cuerpo doctrinal de principios, axiomas y preceptos normalmente contenidos en escritos, pero incluían también una serie de comportamientos y disciplinas que debían inducir en el individuo una acción constante sobre sí mismo, si deseaba conducirse como filósofo en todas las circunstancias de la vida. Las diferentes doctrinas ofrecían a la razón dogmas organizados de un modo sistemático, pero también debían ofrecer a la imaginación ejemplos vivos a imitar. Eso explica la importancia de anécdotas como la de Zenón quien, cautivado por la lectura que escuchó de los *Memorabilia* de Jenofonte, preguntó dónde podía encontrar a hombres tan eminentes como el que era recordado en esa obra a lo que respondieron "sigue a ése", señalando a Crates el Cínico, que en ese momento acertaba a pasar por la calle. [4]

Insistamos en que las filosofías helenísticas no carecieron de interés en la filosofía de la naturaleza, la lógica o la lingüística, pero en ellas los principios físicos, epistemológicos y lógicos fueron con frecuencia supeditados a la pregunta fundamental de cómo vivir una vida en la virtud. Desarrolladas por lo esencial después de Aristóteles y aparentemente sin asimilar demasiado su influencia, las filosofías helenísticas no parecen provenir de premisas epistemológicas o metafísicas, sino de intuiciones originales acerca del sentido y el significado de la vida, a las cuales debían ser ajustadas, *a posteriori*, ciertas concepciones del ser y del conocimiento.[5] Ellas elaboraron, primero, una cierta visión de la existencia humana y luego buscaron fundarla y motivarla racionalmente. Ahora bien, el medio en el que tal transformación intelectual y existencial se realizaba era en las escuelas de filosofía. Aunque las escuelas helenísticas poseían marcadamente ese rasgo vital, de ningún modo eran las únicas. La filosofía como opción existencial dependía de la decisión que conducía a cada uno a ingresar en cualquiera de las escuelas, incluidas la Academia y el Liceo. En la Antigüedad, el candidato a filósofo no elegía pertenecer a una corriente por razones únicamente intelectuales. Para él, la elección de una escuela involucraba

[4] Diógenes Laercio, *Vidas y doctrinas de los filósofos ilustres*, VII, 3.
[5] Giovanni Reale, *A History of Ancient...*, *op. cit.*, vol. III, p. 373.

más bien la decisión de iniciar y llevar a término una transformación de sí mismo y de su razón, bajo la conducción de un maestro que sería simultáneamente su guía espiritual,[6] en el interior de una comunidad unida por la amistad y sujeta a una serie de dogmas colectivos.[7] En este ambiente que era la escuela de filosofía, de un modo comunitario que ningún medio académico actual permite imaginar, el individuo perseguía aquella transformación que lo llevaría a la independencia y la imperturbabilidad prometidas. Ello otorga a la filosofía antigua un carácter irrepetible de esfuerzo común, de asistencia mutua. Filosofar consistía justamente en aprender a ajustar la existencia a esos preceptos que debían estar alojados simultáneamente en la razón, en la memoria y en el corazón. Según estas condiciones, la formación del filósofo no tenía una duración predeterminada y podía prolongarse a lo largo de toda una vida, pero la decisión que llevaba al individuo a elegir ese modo de vida era única e instantánea. Por eso, al igual que los santos medievales, la Antigüedad clásica tuvo sus casos ejemplares, reales o ficticios, como el de Polemón quien, en medio de una gran juerga, burlonamente coronado de oropel en la frente, escuchó por accidente una disertación de Jenócrates acerca de la moderación, convirtiéndose en ese mismo instante a la filosofía por el solo influjo de lo escuchado y con tanto celo, que años después logró ser nombrado sucesor de Jenócrates mismo, como escolarca de la Academia.[8]

Resulta necesario evocar el ambiente espiritual de la escuela antigua para entrever el papel que la voz y la memoria ocupaban en la instrucción filosófica. Incrustada en la formación espiritual del individuo, la filosofía adoptaba un doble ropaje porque si la lectura de textos resultaba indispensable, otra parte esencial de la enseñanza se realizaba en el intercambio de palabras y experiencias, en el seno de la vida en común. Los escritos doctrinales eran una gran ayuda, pero no alcanzaban a reemplazar –y no lo intentaban– al diálogo y al ejemplo vivo de sabiduría que el maestro ofrecía. Por la misma razón, el mensaje era inútil si permanecía confinado a los libros, sin que el alumno pudiese llevarlo constantemente consigo para enfrentar las cambiantes circunstancias de la vida. La palabra hablada y la memoria obtenían al menos

[6] Ilsetraut Hadot, "The spiritual guide", en A. H. Armstrong (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality*, Nueva York, SCM Press, 1986, pp. 444 y ss.

[7] Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la...*, *op. cit.*, pp. 265 y ss.

[8] Diógenes Laercio, *op. cit.*, IV, 16.

la misma valoración que la palabra escrita, porque la filosofía no era únicamente un conocimiento que debía ser acumulado, contrastado y organizado, sino que era una transformación gradual que se hacía patente en los progresos alcanzados en una cierta forma de vivir. Si esto es así, la educación verdadera era oral y memorística, porque virtuoso no era aquel que conocía muchos libros de ética, sino aquel que había logrado transformar su alma con ayuda de las palabras, la memoria, los gestos y la disciplina. Difícilmente podía tener éxito el esfuerzo de un lector solitario ante una página silenciosa. Si el proceso alcanzaba su objetivo era más bien por el soporte mutuo que se prestaban los discípulos y por la enseñanza doctrinaria y práctica ofrecida por el maestro en el interior de un cuadro singular, la escuela filosófica, en la que debemos centrar ahora nuestra atención.

LAS ESCUELAS FILOSÓFICAS

No es fácil responder a la pregunta ¿qué es una escuela filosófica en la Antigüedad? Ninguno de los referentes modernos se aproxima a ello. Quizá sea conveniente, para intentar una respuesta, diferenciar tres planos. El primero relativo al consentimiento intelectual que el individuo otorga a determinado cuerpo doctrinal que lo introduce en una "corriente de pensamiento"; el segundo relativo al lugar en la πόλις y a la forma institucional que pudieron adquirir las escuelas de filosofía; y el último referido al vínculo afectivo que unía a los miembros de esas colectividades. Examinemos cada uno de esos planos.

De acuerdo con las opiniones de Diógenes Laercio y de Sexto Empírico, en la Antigüedad parece haberse reconocido dos concepciones de lo que era una "escuela de pensamiento", αἵρεσις, noción que debía estar asociada a una cierta definición de "sistema", es decir, a la existencia de un cuerpo de principios establecido. La primera de estas concepciones define un sistema como "la inclinación a muchos dogmas que tienen conexión entre sí y con los fenómenos",[9] entendiendo por "dogma" una afirmación en torno a cosas no evidentes. El asentimiento que el individuo otorga a tales dogmas implica su pertenencia a una escuela de pensamiento. Preguntándose acerca de si, bajo esta

[9] Diógenes Laercio, *op. cit.*, I, 20; Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, I, 16-17.

concepción, el escepticismo antiguo ofrece un sistema, Sexto Empírico concluye que, carente de dogmas, el escepticismo no tiene un sistema y, por lo tanto, la suma de individuos que adoptan una opinión escéptica no constituye una "escuela de pensamiento". La segunda concepción, por su parte, define sistema como "una orientación que obedece a un cierto tipo de razonamiento que enseña cómo es posible imaginar correctamente la vida".[10] Bajo esta nueva definición, que hace énfasis en el "modo de vida" y no en la presencia de los dogmas, el escepticismo, que propone como norma general de conducta la suspensión del juicio, posee un sistema y es, por lo tanto, una escuela de pensamiento. Los escépticos no poseen una doctrina dogmática, pero tienen un modo de vivir que les es propio. Ninguna de estas dos concepciones mencionadas por Sexto Empírico y Diógenes Laercio hace referencia a algún tipo de organización institucional; únicamente importa el asentimiento otorgado por un conjunto de hombres educados. Por lo tanto, aunque el término αἵρεσις puede ser traducido como "escuela de pensamiento", un significado más próximo al original griego sería "estado de espíritu", "opinión", "disposición de carácter", de manera que aquellos que se adhieren a una αἵρεσις pertenecen a una corriente de pensamiento y pueden ser definidos como una secta, que es la forma en que el término fue traducido al latín.[11] αἵρεσις es entonces un término muy abstracto que indica cierta disposición favorable a principios generales, por la cual el individuo adopta una actitud o manifiesta una elección en cuestiones como el amor a los antepasados, a la πόλις o a un aliado político,[12] de manera que las razones para adoptar esa disposición podían oscilar entre la simple persuasión o una decisión largamente reflexionada. Lo definitorio, lo que convertía a un individuo en filósofo "de una corriente", era el consentimiento otorgado a ciertos dogmas que determinaban el modo de vivir, sin consideración de la participación en una institución determinada. Desde este punto de vista, las "escuelas de pensamiento" se dividían entre aquellas que suponían la adhesión a ciertos dogmas acerca de la realidad, organizados de manera sistemática, como sucedía con el platonis-

[10] Diógenes Laercio, *op. cit.*, I, 16-17.

[11] Véase John Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Gotinga, Vanderhoeck and Ruprecht, 1978, p. 167.

[12] "Elías, en el prefacio a sus *Categorías*, cita una definición que probablemente viene de Proclo: "*Airesis* es la opinión de hombres educados que están de acuerdo entre sí y en desacuerdo con otros." Véase John Glucker, *op. cit.*, p. 181.

mo, el aristotelismo, el estoicismo y el epicureísmo, y aquellas otras "corrientes de opinión" que suponían la adopción de un modo de vida guiado por un razonamiento débilmente organizado en dogmas, como los cínicos, o carente por completo de ellos, como los escépticos. Debido a su carácter abstracto y no institucional, el término de αἵρεσις en su sentido de "opinión" o "disposición de carácter", fue utilizado para indicar, en los libros de filosofía, el origen de los principios en ellos contenidos o la corriente de pensamiento a la que pertenecía el autor.

Si se observa la definición de la escuela filosófica ahora desde la perspectiva institucional, ciertas semejanzas, diferencias e intersecciones se hacen presentes. Cuando las escuelas filosóficas empezaron a organizarse como comunidades de enseñanza y formación, ellas fueron reconocidas con los términos σχολή o διατριβή. Durante un cierto tiempo ambas expresiones compartieron el sentido de "institución educativa", pero gradualmente la segunda, διατριβή, se concentró en la actividad realizada en una clase o seminario, hasta adquirir el significado de "sermón", "conversación" o "discurso", que hoy tiene la "diatriba". Por su parte, el término σχολή en su sentido original significaba meramente "ocio", pero no cualquier forma de pasar el tiempo libre, sino ese momento en el que el aristócrata griego mostraba la mejor parte de su carácter, desplegaba su mejor disposición, manifestaba el tipo de hombre que quería ser.[13] Aunque originalmente el término σχολή indicaba un proyecto de vida aristocrático, paso a paso obtuvo el sentido de "institución de educación", mientras que en los contextos filosóficos, σχολάξειν llegó a significar "estudiar", normalmente "estudiar al lado de alguien".[14] Hacia la época de Cicerón, σχολή ya había adquirido un carácter institucional y podía ser usado en el sentido específico de "escuela filosófica", mientras que para Quintiliano el término podía designar diversas instituciones educativas: una escuela filosófica, una escuela retórica o una escuela elemental. Entre la "escuela de pensamiento", αἵρεσις, y la "escuela institucional", σχολή, existían desde luego muchos aspectos compartidos, por ejemplo, la pertenencia a una institución no significaba que la doctrina practicada careciera de un "modo de vida" asociado, tal como sucedía entre los epicúreos. Por otra parte, las escuelas de pensamiento organizadas en torno a ciertos

[13] Véase Carlo Natali, *Bios theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Bolonia, Società Editrice il Mulino, 1991, p. 70.

[14] John Glucker, *op. cit.*, p. 161.

dogmas generalmente se concentraban en instituciones, pero podía suceder que algunas de ellas, que carecían de dogmas fijos, realizaran su actividad en ámbitos "institucionales", como sucedía con los escépticos en la academia "media" y "nueva". En sentido inverso, no hay duda de que algunas escuelas institucionales actuaron como sectas y buscaron ejercer su influjo más allá de los recintos escolares reclutando adherentes, difundiendo los dogmas de la comunidad por todos los rincones del mundo antiguo; en síntesis, se comportaron como "corrientes de pensamiento" con vocación universal, como sucedía con los epicúreos. Las escuelas institucionales no representan la totalidad del universo de la filosofía en la Antigüedad y se les verá coexistir con minúsculas escuelas filosóficas alojadas en casas individuales, con filósofos que actuaban como pedagogos o consejeros en las grandes familias, y con filósofos itinerantes. Pero en todos los casos, el sentido de pertenencia a una escuela filosófica descansa en el asentimiento dado a ciertos dogmas o a cierto modo de vida personificado en un maestro, asentimiento que puede realizarse en el contexto de un medio institucional.

Las escuelas más importantes desde el punto de vista institucional fueron fundadas en Atenas, indiscutida ciudad filosófica de la Antigüedad. La Academia fue creada por Platón el año 387 a. C.; el Liceo fue establecido por Aristóteles en el 355 a. C. (aunque sólo obtuvo estatuto jurídico el año 306 gracias a Demetrio de Falero), Epicuro fundó el Jardín el año 306 a. C.; y Zenón estableció el Pórtico durante el periodo 301-300 a. C. El carácter de estas escuelas filosóficas es sumamente difícil de establecer. La tesis defendida por el gran filólogo alemán Wilamowitz desde el siglo XIX y largo tiempo aceptada, que las consideraba organizaciones religiosas, θίασοι, dedicadas al culto de los dioses y al cuidado de las Musas, resulta hoy sujeta a controversia. Quizás algunos de sus miembros realizaran actividades patrocinadas por las Musas, especialmente en la Academia, pero esos rituales no eran privativos de las escuelas de filosofía y por sí solos no son suficientes para convertirlas en asociaciones religiosas. Los testamentos conservados de Platón, Aristóteles, Teofrasto, Estratón, Licón y Epicuro regularmente se refieren a las escuelas con los términos σχολή y διατριβή, que tienen implicaciones puramente seculares y deben ser comprendidos en contextos educativos, más que religiosos.[15]

[15] Véase John Lynch, *Aristotle's school*, Berkeley, University of California Press, 1972, p. 109.

Establecido su carácter secular, es necesario agregar algunas precisiones. La primera es que en todos los casos la creación de las escuelas filosóficas obedeció a iniciativas y fundaciones particulares. Los bienes pertenecientes a las escuelas, cuando los hubo, fueron adquiridos con recursos privados, provenientes de los amigos de Platón[i] o de la fortuna personal de Epicuro, o bien si no hubo adquisición de bienes, como en los casos de Aristóteles[ii] y Zenón, las escuelas elegían lugares públicos, como un gimnasio o el Pórtico Pintado, donde resultaba sencillo reunirse a filosofar. En los testamentos conservados, tanto las propiedades como los libros mencionados son considerados propiedad del jefe de la escuela, quien los distribuye como bienes propios. Teofrasto, por ejemplo, menciona en su testamento un jardín, un pórtico y algunas casas: dichos bienes son cedidos a aquellos que desean compartir la σχολή y hacer juntos filosofía, συμφιλοσοφεῖν. Las únicas restricciones que el filósofo establece en su donación son: no vender el terreno o las casas, no servirse de ellos como si fuesen bienes privados, conservarlos para los fines establecidos por el donador y usarlos en común, como si se tratase de un templo. La transmisión de propiedades no posee un estatuto jurídico específico y está ligada más bien a la buena voluntad de los receptores. Las escuelas tampoco poseían un estatuto jurídico otorgado por la ciudad, porque la legislación relativa al derecho de asociación no exigía una categoría particular a las instituciones de enseñanza,[16] lo que coincide con el hecho de que la educación antigua nunca tuvo un carácter público y permaneció siempre unida al tipo de instrucción que resultaba deseable para la joven aristocracia ateniense o romana. En resumen, las escuelas filosóficas fueron instituciones seculares y no religiosas, pero no fueron instituciones públicas apoyadas financieramente por el Estado, sino fundaciones de filósofos individuales que se inspiraban, y por ende promovían, un determinado modelo de vida y de virtud. Puesto que únicamente eran toleradas por el hábito y amparadas por la tradición, ni ellas ni los profesores ni la enseñanza misma recibieron nunca la protección y el respeto de los que gozaban las asociaciones vinculadas a la religión o las instituciones cívicas; se trataba, en suma, de una situación de independencia pero también de fragilidad, que a la postre contribuyó a su extinción.[17]

[16] Tiziano Dorandi, "Organization and structure of the philosophical schools", en K. Agra (ed.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 56.

[17] Véase John Lynch, *Aristotle's...*, *op. cit.*, p. 114.

Sin embargo, el que fuesen iniciativas individuales no impedía que las escuelas filosóficas mantuviesen vínculos importantes con la sociedad ateniense; el más visible es que estaban instaladas en lugares públicos. De hecho, los tres gimnasios existentes en los alrededores de Atenas estaban ocupados por comunidades de filósofos: la Academia por los discípulos de Platón, el Liceo por los alumnos de Aristóteles y el Cinosargo por los seguidores de Antístenes, mientras que Zenón y su escuela se alojaban en el Pórtico Pintado, situado en una de las esquinas del Ágora. Todos eran lugares cívicos de reunión, pero también de instrucción verbal. El gimnasio público era un establecimiento a cielo abierto dedicado al entrenamiento físico y espiritual, compuesto de una o más salas independientes equipadas con bancos y asientos; salas que solían estar abiertas hacia una columnata cubierta, localizada bajo un pórtico. Pertenecía a una larga tradición de la πόλις, probablemente provenía de tiempos arcaicos, y mucho antes de la aparición de las escuelas filosóficas ya tenía una larga historia como lugar de disertaciones y de lecturas públicas, es decir, un lugar donde escuchar la palabra didáctica.[18] Los sofistas habían frecuentado los gimnasios para ofrecer sus brillantes exhibiciones retóricas, la ἐπιδειξεις, mediante las cuales intentaban atraer eventuales discípulos. Una tradición asegura que el primer libro del sofista Protágoras, su Περὶ θεών, fue presentado mediante una lectura pública efectuada en el Liceo,[19] y alguna vez otro sofista, Pródico de Quíos, fue expulsado del gimnasio por pronunciar doctrinas inapropiadas. Sócrates, quien era adversario de los sofistas, también frecuentaba los gimnasios. Después de la época de los sofistas y de Sócrates, los filósofos continuaron asistiendo a los gimnasios, siempre poniendo especial interés en preservar buenas relaciones porque un empleado oficial que estaba a cargo, el gimnasiarca, tenía la facultad y la obligación de retirar del lugar a cualquier persona que ejerciera una influencia nociva para los jóvenes y era también responsable de que se guardara la compostura adecuada: fue un gimnasiarca el que reprendió a Carnéades por la excesiva sonoridad de su voz diciéndole: "La medida adecuada de tu voz la tienes en el auditorio."[20]

[18] De hecho, el gimnasio fue el instrumento de expansión más importante de la cultura griega en el amplio mundo helenístico que se abrió con las conquistas de Alejandro Magno. Véase John Lynch, "Gymnasium", *Encyclopedia of Classical Philosophy*, Connecticut, Greenwood Press, 1997, p. 252.

[19] Diógenes Laercio, *op. cit.*, IX, 54.

[20] *Ibid.*, IV, 63.

Las voces que resonaban en los gimnasios no eran únicamente pertenecientes a filósofos. Pensadores de la naturaleza, como Asclepiades, o literatos como Zózimo también ofrecían ahí sus audiciones.[21] A pesar de esta coexistencia, el gimnasio mantuvo su reputación como lugar de enseñanza filosófica durante largo tiempo; todavía en el siglo I a. C., cuando Cicerón estudió en Atenas, debió asistir al gimnasio a escuchar las lecciones del filósofo ecléctico Antíoco de Ascalón.[22] Siendo un espacio público, el lugar tenía algunos inconvenientes: el Estado podía utilizarlos para motivos alejados de la enseñanza, como guarnición militar en caso de emergencia, o como una base para operaciones bélicas. En los gimnasios se desarrollaban, además, ceremonias o audiencias públicas, ocasiones solemnes, conmemoraciones y fiestas colectivas,[III] y en ellos se llegó a dar sepultura a ciudadanos distinguidos. Fue en un gimnasio donde Demetrio el Cínico estuvo a punto de perder la vida por expresar severas críticas, ante un auditorio compuesto por Senadores y Equites, dirigidas a los lujuriosos hábitos de baño romanos. Fue también en un gimnasio de Damasco donde, según Flavio Josefo, el pueblo romano encerró a más de diez mil judíos que posteriormente fueron masacrados.[23] Las escuelas de filosofía eran iniciativas privadas ubicadas en espacios públicos, por eso una parte de su destino quedó ligado a la suerte del gimnasio; los gimnasios florecieron durante el tiempo en que prevaleció en Grecia el ideal educativo y fue la gradual declinación de este ideal la que trajo consigo la extinción de ese espacio cívico de instrucción verbal.

Las escuelas de filosofía tenían además un segundo aspecto público aún más importante; ellas nacieron de la necesidad de ofrecer educación superior a la juventud ateniense, primero, y luego griega. En efecto, hasta la época de los sofistas no existía en la Grecia clásica ninguna formación educativa más allá de la enseñanza básica ofrecida por los pedagogos y los gramáticos. Una vez cumplida ésta, de acuerdo con el modelo tradicional, la educación de los jóvenes era delegada a la vida de la ciudad. Fueron los sofistas los primeros en proponer una "educación superior" basada en una serie de habilidades retóricas que, de hecho, constituía una prolongación en la formación espiritual,

[21] Clarence Forbes, "Expanded uses of the Greek gymnasium", *Classical Philology* XL, 1945, p. 34.

[22] *Ibid.*, p. 35.

[23] *Ibid.*, p. 38.

aunque lo hacían de manera itinerante, instalándose temporalmente en cada ciudad. Los sofistas supieron detectar la importancia creciente de la palabra persuasiva como vía de acceso al prestigio y al poder, pero no intentaron dar a esa percepción una forma institucional. La evolución recayó en Sócrates, quien reaccionó vivamente contra esta tendencia de los sofistas a establecerse en un sitio determinado, aunque no en forma permanente: el filósofo deambulaba por toda la ciudad, pero no abandonó nunca Atenas, no perseguía ávidamente alumnos mediante brillantes exhibiciones retóricas y no recibía retribución alguna. Aunque Sócrates mantenía unido a su círculo cercano por intensos lazos espirituales y afectivos, tampoco intentó forjar una estructura dotada de regularidad que permitiera un proceso educativo. Fueron, sin embargo, algunos de sus seguidores quienes realizaron los primeros intentos por crear establecimientos permanentes de enseñanza. Antístenes, quien fue discípulo de Gorgias y también de Sócrates, estableció sus lecciones de forma constante en el gimnasio llamado Cinosargo, y Arístipo de Cirene, otro sofista que también fue seguidor de Sócrates, fundó una escuela en Atenas convirtiéndose, de acuerdo con Diógenes Laercio, "en el primero de los socráticos en exigir un pago por su enseñanza".[24] A esos intentos por fundar instituciones permanentes de educación pertenece la prestigiosa escuela de retórica y oratoria de Isócrates. Éste también había abandonado los hábitos itinerantes de los sofistas, estableciéndose permanentemente en la ciudad, pero al igual que los sofistas, se identificó enteramente con su escuela y no tomó ninguna previsión que le diera continuidad más allá de él mismo; la escuela de Isócrates murió con él. Todos estos ensayos tuvieron un futuro limitado, pero bastan para mostrar que la Academia de Platón participa de la serie de esfuerzos de la época por establecer instituciones permanentes de educación en Atenas.[25]

Las escuelas filosóficas formaban parte de esa corriente educativa propia de la Atenas del siglo IV a. C., que incluía el entrenamiento sofístico y las escuelas de retórica. Sus tres rasgos distintivos fueron sus objetivos pedagógicos, que no estaban orientados a enseñar una serie de habilidades prácticas sino la virtud, su instalación de manera permanente en un sitio, y el hecho de que se dotaron de cierta estructura

[24] Diógenes Laercio, *op. cit.*, II, 65.

[25] M. L. Clarke, *Higher Education in the Ancient World*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1971, p. 45.

interna que les aseguró continuidad. El elemento más sobresaliente de esta estructura es que cada escuela filosófica estaba dirigida por un escolarca, originalmente su fundador. En consecuencia, la elección del escolarca se convirtió en uno de los momentos más representativos de la vida interna de cada escuela, porque aseguraba su continuidad institucional y hacía del elegido un sucesor en línea directa con el filósofo fundador. En algunos casos, como el de la Academia o el Jardín de Epicuro, la identidad de la escuela se afirmó largo tiempo mediante ese procedimiento fundamentalmente simbólico. En la Academia, por ejemplo, la elección de escolarca se perpetuó, no hasta la clausura de la escuela en la época de Justiniano, sino hasta el año 88 a. C., cuando Filón de Larisa, escolarca de turno y sucesor de Clitómaco, abandonó Atenas huyendo de la guerra de Mitríades para refugiarse en Roma y no volver más. Cierta organización igualitaria permitía a las escuelas utilizar diversos procedimientos en la designación de su líder, tales como el voto directo de los miembros. Un caso semejante lo representó la elección de Jenócrates como sucesor de Espeusipo, la que suscitó un intenso debate al interior de la Academia debido a que Jenócrates era meteco: la cuestión se resolvió a favor de él gracias al voto de los jóvenes de la escuela.[26] Pero el voto no era el único procedimiento disponible; el escolarca de turno podía designar a su sucesor en su testamento, como lo hizo Estratón el Peripatético al designar a Licón, "porque los demás, o son demasiado mayores o están indispuestos".[27] La práctica común era, sin embargo, que los miembros de la escuela expresaran su punto de vista, aunque la opinión del escolarca saliente fuese considerada especialmente relevante. El puesto era vitalicio, pero podía suceder que en caso de incapacidad física, un escolarca se viera en la necesidad de dejar su lugar a otro miembro de la escuela, como le sucedió a Carnéades de Cirene. Naturalmente, la elección de un escolarca tenía el inconveniente de que podía provocar profundas escisiones en la comunidad. El caso más conocido es el de Aristóteles quien, después de la designación de Espeusipo, abandonó la Academia para fundar unos años después su propia escuela en Assos; pero su caso no era único. Un poco antes Menedemo y Heráclides Póntico habían abandonado la escuela debido a la elección de Jenócrates como

[26] R. M. Dancy, "Xenócrates", *Encyclopedia of Classical Philosophy*, Connecticut, Greenwood Press, 1997, p. 568.

[27] Diógenes Laercio, *op. cit.*, v, 62.

escolarca. Ninguna escuela escapó a este fenómeno de deserción y rebeldía por diversos motivos, incluido el apacible Jardín de los epicúreos en el que Timócrates, hermano de Metrodoro, no sólo abandonó indignado la escuela sino que se libró a una verdadera guerra de difamación contra Epicuro, campaña que resultó muy dañina para la comunidad.[28]

Si se penetra en la organización interna de las escuelas filosóficas en la Antigüedad se encuentra una imagen por completo distinta de la concepción actual de una institución de educación superior. Aquéllas no ofrecían grados ni diplomas ni reconocimientos; no tenían planes de estudio prestablecidos ni duración predeterminada y no exigían una edad particular a los alumnos. Tampoco se conocen procedimientos de admisión, aunque Pitágoras solía examinar cuidadosamente el aspecto físico de los aspirantes.[29] En principio estaban abiertas para todo aquel, hombre o mujer de cualquier edad, que deseara filosofar, con la única condición de que el candidato tuviera los medios para proveerse su propia subsistencia durante el tiempo que permaneciera en la institución. A diferencia del hábito impuesto por los sofistas y las escuelas de retórica, las escuelas de filosofía no cobraban ninguna cuota. Para su sustento, ellas eventualmente podían recibir dinero de sus benefactores como sucedía en el Jardín de Epicuro o como lo señala Platón en su carta número XIII a propósito de Dionisio, Dión y otros amigos. Las escuelas de filosofía eran pues, asociaciones voluntarias. Aunque se encontraban alojadas en espacios públicos, eran asociaciones enteramente privadas cuyo mantenimiento dependía en exclusiva de sus miembros o simpatizantes. Sus condiciones institucionales, resistentes a cualquier concepto moderno de universidad, les permitían en cambio realizar el modo de vida propuesto por un filósofo, en un ambiente de tolerancia e igualdad y responder así a las expectativas que exigía la educación de la juventud, en la Atenas aristocrática del siglo IV a. C.

Desde su fundación en el siglo IV a. C. y hasta el siglo I a. C. permanecieron en Atenas cuatro escuelas de filosofía que revestían en mayor o menor grado una forma institucional similar a la anteriormente descrita: académicos, peripatéticos, estoicos y epicúreos. Ellas sufrieron un golpe casi mortal con la ocupación de Atenas por las tropas de Sila

[28] Tiziano Dorandi, *op. cit.*, p. 60.
[29] Jámblico, *Vida de Pitagoras*, 20.

el año 87 a. C., lo que provocó transformaciones profundas en la enseñanza de la filosofía. La nueva situación profundizó un fenómeno que se había presentado desde tiempo atrás. Por diversas razones, una serie de filósofos se habían visto obligados a emigrar de Atenas hacia diversos sitios del mundo helénico, fundando pequeñas escuelas donde enseñaban bajo su propia responsabilidad. Así lo hicieron en adelante, entre muchos otros, Epicteto, que se estableció en Nicópolis, Menedemo, que enseñó en Eretria, su patria, Calvenio Tauro, el estoico Apolonio de Calcedonia, Aidesio de Capadocia, Sosícrates, que se trasladó a Pérgamo, Proclo de Náucratis, profesor de Filostrato en Atenas y desde luego Plotino, que en el siglo III d. C. estableció su escuela en Roma. Los casos de Epicteto, y especialmente de Plotino, muestran que la enseñanza en esas escuelas no necesariamente era de bajo nivel y que en ellas podía producirse una investigación a la vez poderosa y original. La dispersión de filósofos no era un movimiento nuevo y algunas escuelas que nos resultan poco conocidas, como la cirenaica, la megárica y la eretríaca, ya habían sido fundadas en lugares distantes. Pero esta vez se alteró el mapa geográfico de la filosofía y otras ciudades como Alejandría cobraron importancia.[30] La iniciativa individual reanimó el sentido de "corriente de pensamiento" para la educación filosófica. Al lado de las grandes instituciones, estas pequeñas comunidades, más algunos filósofos que actuaban como pedagogos en casas de las grandes familias, y los filósofos itinerantes, completaron en lo sucesivo el cuadro de la enseñanza de la filosofía en la Antigüedad. Desde la óptica que nos interesa, esas comunidades minúsculas tienen la ventaja de dejar entrever con mayor nitidez el medio espiritual en el que los filósofos se desenvolvían. Por ejemplo, del relato biográfico ofrecido por Porfirio resulta posible extraer la imagen de Plotino ofreciendo sus lecciones en casa de Gémina, su benefactora, rodeado no solamente de un círculo de intelectuales capaces de comprender sus elaborados análisis filosóficos, sino de toda una comunidad en la que participaban mujeres y niños, todos ellos unidos íntimamente en una búsqueda espiritual común, guiados por el filósofo. En esas pequeñas comunidades la enseñanza se desarrollaba en una especie de asociación entre maestro y discípulos, basada en hábitos y normas de conducta comunes. En la escuela de Plotino no se llegaba a los

[30] David Sedley, "Le scuole filosofiche e le città", en Salvatore Setti (ed.), *I Greci*, Turín, Giulio Einaudi Editore, 1998, vol. 2, t. III, p. 477.

extremos de la secta pitagórica, pero según Porfirio existían hábitos colectivos que incluían el vegetarianismo, la reducción del tiempo de sueño, la tendencia a evitar el baño personal y de un modo implícito, el celibato.[31] Los lazos afectivos en estas comunidades no eran distintos de los que habían prevalecido en las escuelas más numerosas, pero quizás eran más intensos. En cambio su vida institucional, que dependía de la presencia insustituible del maestro era tan frágil, que la escuela de Plotino, lo mismo que había sucedido con la de Epicteto, se desintegró inmediatamente después de la muerte de su fundador.

Pequeñas o grandes, cualquiera que fuese la talla, en el interior de cada una de las escuelas de filosofía reinaba un vínculo que unía a profesores y discípulos y a éstos entre sí. La amistad, a la que conviene considerar como la relación afectiva esencial, era la que al lado de su estructura interna, completa el marco espiritual de las comunidades filosóficas. La amistad se destaca de cualquier otra motivación porque los miembros de esas comunidades no estaban impulsados por la adquisición de una τέχνη útil en la vida; tampoco los movía la obtención de grados o de calificaciones, no los atraía la esperanza de movilidad social o un mejor nivel de vida y a diferencia del entrenamiento ofrecido por los sofistas o por los rétores, las escuelas de filosofía no buscaban formar individuos disponibles para los cargos públicos, sino hombres y mujeres que compartieran un cierto modelo de vida. Las escuelas de filosofía eran para unos pocos, pero en ellas la adquisición de esta forma de sabiduría tenía como premisa el amor espiritual intenso entre aquellos que habían decidido compartirlo todo, especialmente las ideas.[iv] Ellas descansaban en la amistad, ese vínculo afectivo tan importante en el mundo griego, que se ha llegado a afirmar que en las teorías morales de la Antigüedad, ocupa el lugar equivalente al que hoy le concedemos al amor. Y aún en ese contexto, las escuelas de filosofía eran excepcionales en el aprecio que le concedían. Es una exageración, pero no carece de sentido el aforismo de Harnack, según el cual "la historia de las escuelas de filosofía es al mismo tiempo la historia de la amistad",[32] entendiendo, por supuesto, que cada escuela modelaba la amistad de una manera particular.

[31] Véase Marie Odile Goulet-Cazé, "L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin*", en Luc Brisson (ed.), *Porphyre. La Vie de Plotin*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1982, p. 256.

[32] Citado en David Konstan, *Friendship in the Classical World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 109.

En Platón, la amistad como fundamento de la escuela filosófica, está presente desde la convicción de que el verdadero filosofar sólo era posible entre amigos.[33] Es cierto que el propósito declarado de la Academia era formar individuos que, mediante el conocimiento, fuesen aptos para la acción política, pero alcanzar ese objetivo requería la amistad puesto que, según el *Alcibiades*, la amistad y la concordia son las premisas y no el resultado de la virtud de la justicia. La amistad, como tejido elemental de toda la vida civil, abarca en Platón su concepción de la *República* y la totalidad de su filosofía política. Pero este pensamiento no estaría completo sin la idea platónica de que la amistad no es un afecto independiente del amor. Precisamente, esto es congruente con el hecho de que, tal como se percibe en el *Lisias*, en el *Fedro* y en el *Banquete*, existe en Platón una concepción aun próxima de la idea tradicional que veía en la amistad, como la expresión del amor sublimado, el verdadero fundamento de la educación.[34] El afecto mutuo es una suerte de precondición de la enseñanza y, por lo tanto, del diálogo. Si el camino hacia la verdad es el diálogo, ¿cómo podía esa búsqueda del Bien tener éxito, si no por el afecto que unía al discípulo con el maestro? Debía pues existir la devoción del maestro hacia los discípulos que ha elegido lo mismo que, en reciprocidad, una fidelidad de los alumnos hacia aquel que los conduce hacia su florecimiento. ¿Cómo podía el primero guiar a los otros a través del intrincado proceso de perfeccionamiento moral si no tenía como fundamento el afecto traducido en amistad? En Platón, la enseñanza requiere el diálogo, el diálogo está dominado por la amistad y ésta a su vez está dominada por el amor.

Probablemente el Liceo desarrolló una versión más circunstancial de la amistad. El modelo educativo de Aristóteles es diferente del de otras escuelas porque otorga primacía a la búsqueda intelectual por encima de los reclamos morales o los llamados emotivos, y tal pesquisa puede llevarse a cabo únicamente ante textos, sin el contacto personal con el maestro. No obstante, aun en el caso de la escuela de Aristóteles, la congregación de profesores y discípulos no persigue una formación científica o una preparación técnica útil para la vida práctica, sino la adhesión a un cierto modo de vivir, a la vida contemplativa,

[33] Véase Thomas Szlezák, *Leer a Platón*, Madrid, Alianza, 1997, p. 23.

[34] Luigi Pizzolato, *La idea de amistad en la Antigüedad clásica y cristiana*, Barcelona, Muchnik, 1996, pp. 66-79.

al βίος θεωρητικός.[35] Las relaciones existentes en el Liceo ofrecían a la perfección las condiciones en las que, de acuerdo con las éticas a Nicómaco y a Eudemo, puede descansar la amistad: el placer, la utilidad y el carácter o respeto por la virtud. Por eso es que Aristóteles puede afirmar que el filósofo, aun siendo autosuficiente, tiene necesidad de amigos bien escogidos con los cuales compartir no sólo los placeres del cuerpo, sino también la contemplación y las discusiones intelectuales. Entre los asistentes al perípato prevalecían los valores propios de la amistad, a saber el altruismo, la reciprocidad, el reconocimiento mutuo y la imparcialidad. Esta convicción es la que se expresa en el libro IX de la *Ética a Nicómaco*, donde Aristóteles deja claro que la relación adecuada entre los miembros de una σχολή es la amistad. Tal fundamento afectivo prevaleció en la historia del Perípatos. En su testamento, Teofrasto, sucesor de Aristóteles, llama φίλοι a los miembros de la comunidad y prescribe relaciones de amistad y de paridad entre ellos, "como es conveniente y justo que lo hagan".[36] En los hechos, los lazos entre los miembros de la escuela podían ser aún más íntimos. En el mismo testamento, Teofrasto menciona a diez personas asociadas a la escuela, todas ellas resultan ligadas a él por antiguas relaciones de amistad y hasta de parentesco: "La composición del grupo no es casual, y la vida filosófica parece casi una cuestión de clan familiar, de un círculo restringido en el cual se mezclan relaciones de parentesco, de amistad, de negocios y de cultura."[37] Seguramente para cada participante la elección de la vida filosófica era por completo personal, pero con frecuencia se realizaba en un contexto familiar o de amigos próximos, de modo que esta forma de vida parece tomar los rasgos típicos de una familia o de un grupo de familias aristocráticas.[38] Familiares y amigos no eran, por supuesto, los únicos discípulos del Liceo, porque el ingreso en la escuela no estaba reservado a un pequeño grupo, pero su presencia muestra que la filosofía estaba asociada a relaciones que iban más allá del simple alumnado. Esto resulta coherente con la opinión de Aristóteles, según la cual una de las condicio-

[35] Véase Carlo Natali, *Bios theoretikos*..., *op. cit.*, p. 107.

[36] Diógenes Laercio, *op. cit.*, V, 53.

[37] Carlo Natali, *op. cit.*, p. 110.

[38] Esto sucedía en todas las escuelas. Por ejemplo, el sucesor de Platón en la Academia fue Espeusipo, su sobrino, lo que probablemente provocó el disgusto de Aristóteles.

nes de la θεωρία, que no es ni mera formación intelectual, ni formación para la vida práctica, es justamente la existencia de una comunidad unida por el afecto mutuo y libre de apremios.

Desde luego, ninguna escuela de la Antigüedad llevó tan lejos la valoración de la amistad como lo hicieron los epicúreos. En el Jardín, la amistad designaba una relación ética y un comportamiento escogido por hombres y mujeres que se reconocían iguales entre sí, reconocimiento que descansaba en su ser individual y en su condición humana común. No es casualidad que la escuela de Epicuro haya podido ser llamada "la primera sociedad de amigos de Occidente".[39] Es verdad que la amistad era ya un elemento significativo en la cultura griega, pero estaba impregnada de los valores aristocráticos de la sociedad antigua[40] que, aunque sublimados, se perciben en la Academia y el Liceo. Por el contrario, el lazo que unía a los epicúreos no era ni religioso, ni político y no suponía la pertenencia a una clase social o a un grupo de edad, sino que consistía en el reconocimiento del otro como apoyo necesario en la realización de la propia vida plena. Los preceptos de la escuela de Epicuro están saturados de esa valorización de la compañía mutua: "Antes de saber lo que tienes para comer y beber, busca a tu alrededor con quién puedes comer y beber, porque una vida sin amigos no es sino la vida del león y del lobo."[41] En consecuencia, el ingreso en la escuela de Epicuro fue particularmente abierto. Pronto, el Jardín se pobló de personas del origen más heterogéneo: aristócratas, individuos de buena cuna o de pobre condición, hombres libres o no, jóvenes de todas clases y hasta prostitutas. Mucho más que las otras escuelas, el Jardín fue una comunidad donde todos, sin distinción, buscaban la felicidad y el placer sin turbaciones y sin miedo, bajo la guía de un maestro poseedor de una sabiduría incomparable.

A lo largo de la Antigüedad, la vida al lado del maestro de filosofía incluía viajes y comidas juntos, en los que se discutían temas convenientes para mentes "aligeradas por el vino", como decía Aulo Gelio.[42] Ciertamente, la Academia y el Liceo practicaban ceremonias que in-

[39] Carlo Diano, "La philosophie du plaisir et la societé d'amis", *Studi e saggi di filosofia antica*, Padua, Editrice Antenore, 1973, p. 364.

[40] Véase Gabriel Herman, *Ritual Friendship and the Greek City*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 116 y ss.

[41] Séneca, *Epístolas...*, 19, 10.

[42] Aulo Gelio, *Noches Áticas*, 7, 13 y 17, 8.

tensificaban la vida interna de la colectividad, entre las cuales se destaca, por su importancia filosófica, el banquete, que solía estar bajo la responsabilidad del ἀρχων, encargado igualmente de los ritos religiosos. La fiesta filosófica asociada al vino remonta por lo menos hasta Sócrates, tradición que los diálogos de Platón y Jenofonte hacen suya como una reunión que posee un alto valor educativo. No es extraño que Jenócrates en la Academia y Aristóteles en el Liceo establecieran reglas para la conducción de estos συμπόσια. Pero aun esos rituales festivos no eran equivalentes a las ceremonias colectivas del Jardín de Epicuro. En esta escuela no hubo ningún esfuerzo por establecer distinciones entre los profesores, los participantes regulares y los simples auditores esporádicos. La única jerarquía ostensible era la de Epicuro mismo, quien era objeto de conmemoraciones cada día 20 del mes y en los aniversarios de su nacimiento y de su muerte, al igual que otros familiares y amigos del filósofo, como Metrodoro, Poliaeno y los hermanos de Epicuro, muertos prematuramente. Aún en el periodo romano, los epicúreos llevaban la imagen del filósofo en sus anillos o en el fondo de sus copas para encontrar su rostro amigable en el momento de la alegría convivial. Esta concepción de la amistad acabó por reflejarse en su actitud ante la doctrina y ante sus textos: entre los epicúreos no se admitían discusiones y la oposición a la doctrina era considerada una impiedad, un acto de bandolerismo, un parricidio sujeto a condena, por lo tanto, en el Jardín nunca estalló ningún conflicto de ideas. Si la actitud de los miembros de la Academia y del Perípatos ante los escritos de sus fundadores fue bastante liberal e incluso crítica, la actitud de los epicúreos ante los escritos de su maestro fue reverencial. Ellos polemizaban con otras escuelas, pero en el interior se limitaron a repetir, explicar y a veces a completar el mensaje original, sin atreverse a introducir principios contrarios a los fundamentos de su doctrina. La consecuencia es que la extraordinaria continuidad del Jardín fue asegurada tanto por la sucesión de escolarcas, como por la relación que los epicúreos mantuvieron con sus escritos doctrinales.

Una serie de condiciones únicas confluyó para que la filosofía antigua admitiera que la palabra pronunciada es el medio más adecuado para actuar sobre los demás y sobre sí mismo. La influencia socrática había inducido una búsqueda exclusiva de la virtud en el interior de instituciones que estaban emplazadas en gimnasios, lugar de la palabra didáctica. Tales instituciones eran propuestas de filósofos individuales que ofrecían al discípulo no una formación práctica, sino un modo de vida a desarrollar en medio de un ambiente de igualdad y

tolerancia. Todas ellas tenían como motivación central mantener la cohesión a través de la amistad. Se comprende fácilmente que en este medio espiritual de ayuda mutua que se dedicó a "hacer hombres", la voz viva (ζωσα φωνή) adquiriera mayor relieve, porque aquel objetivo sólo puede lograrlo la palabra pronunciada en conversaciones largamente sostenidas las que, según Séneca, "se infiltran hasta el alma, gota a gota".[43] Si el objetivo de la enseñanza era el espíritu, tanto o más que el entendimiento, entonces el filósofo debía estar presente, porque una relación espiritual semejante sólo adquiere sentido si es de persona a persona. Como dice Plutarco, la ley de la amistad, aun si se despliega en un universo de amigos, no tiene otro número que dos.[44] Cualquiera que sea el número de miembros en el entorno, el verdadero diálogo transcurre entre un "yo" y un "tú", de manera que la voz ocupa un lugar privilegiado en este intercambio de confidencias. Séneca lo afirma, insistente: "Estas cosas no son a la multitud a quien las digo, sino a ti. Cada uno de nosotros es un público suficientemente vasto para el otro."[45] Por lo demás, en una situación así, ¿quién alzaría la voz? Nadie ofrece un consejo en tono vibrante. El intercambio entre amigos tiene la melodía más suave, la calidez de un consejo, el volumen de un susurro. Para ello no sirven, y aún son indeseables, las lecciones preparadas con antelación y pronunciadas con voz de trueno ante la multitud.

En cierto modo la filosofía antigua partía de un dato práctico según el cual cualesquiera que sean los principios doctrinales, difícilmente pueden tener éxito si no están acompañados de un ánimo persuasivo que les posibilite el acceso al alma del interlocutor. Para cumplir con el propósito último del discurso filosófico, el diálogo entre discípulo y filósofo debía ser al mismo tiempo educador, terapéutico y transformador. Educador, porque se propone guiar al interlocutor por un sendero determinado hasta llevarlo a un cierto estado mental, haciéndolo recorrer un itinerario que sólo al no involucrado puede parecerle ocioso y fatigante. Terapéutico también, en la medida en que lleva al interlocutor a ejecutar en sí mismo ciertas operaciones psicológicas que le permitan corregir sus inclinaciones, alterar sus convicciones, desterrar sus inquietudes. Al alumno podía pedírsele incluso que ofreciera prue-

[43] Séneca, *Epístolas morales...*, 38, 1.
[44] Carlo Diano, *op. cit.*, p. 365.
[45] Séneca, *op. cit.*, 7, 11.

bas de sus progresos. Por esta razón, el epicureísmo parece haber instituido una suerte de declaración de faltas ante el maestro, una especie de precursor remoto de la confesión cristiana. Según Filodemo, Epicuro habría elogiado a Heráclides porque consideraba que los reproches recibidos al poner al descubierto sus faltas eran menos importantes que la ayuda que le sería ofrecida por los demás.[45] Y aun si no hacen públicas sus faltas, prosigue Filodemo, aprobando la opinión de su maestro, los epicúreos deberían convertirse en acusadores de sí mismos en caso de cometer errores de cualquier tipo.[46] Finalmente, el diálogo debía ser transformador, es decir que su eficacia sería medida por las alteraciones que produce en el alma del individuo. A diferencia del estudiante moderno, que recibe pasivamente un saber mediante la lectura, en el diálogo el interlocutor es indispensable para el descubrimiento de la verdad; sólo éste puede afianzar la convicción que le es propia: "Las digresiones, los rodeos y las sutilezas del diálogo son indicativos de las reticencias, los obstáculos y los reparos que deben ser retirados del alma, porque en esa formación espiritual lo importante no es sólo la meta, sino también el camino recorrido."[47] Y como esa tarea se realiza esencialmente en el foro interior, al que sólo tiene acceso el individuo en juego, el diálogo habrá de prolongarse como monólogo interior, como autoexamen en el que aquel que interroga y el interrogado resultan ser el mismo.

Sin embargo, el privilegio otorgado a la palabra pronunciada no implica que las escuelas filosóficas carecieran de expresión escrita. Por el contrario, todas y cada una de ellas expresaron en textos el conjunto de argumentos y razones en los que estaba fundado su modo de vida. El escrito fue considerado siempre el medio adecuado para exponer ciertos principios bajo la forma de una racionalidad rigurosa.[48] Pero para comprender las complejas relaciones existentes entre la palabra escrita y la palabra viva es necesario evocar el ambiente espiritual prevaleciente en las escuelas de filosofía. Únicamente así se percibe que la voz no era el complemento más o menos aleatorio de los textos. En ese medio, la voz y sus efectos sobre la memoria y sobre el corazón del que

[46] Véase Martha C. Nussbaum, "Argumentos terapéuticos: Epicuro y Aristóteles", en Malcom Schofield (ed.), *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*, Buenos Aires, Manantial, 1996, p. 57.

[47] Pierre Hadot, "Spiritual exercises", *Philosophy as a Way of Life*, Oxford, Blackwell, 1995, p. 92.

[48] Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la...*, *op. cit.*, p. 266.

escucha tenían propósitos que resultaban inalcanzables para el escrito. Primero, porque el diálogo permitía tomar a los hombres uno a uno para transformarlos, y luego porque un argumento terapéutico nunca podía ser total o completamente expuesto en un tratado destinado al consumo público. De ahí proviene una particular relación entre la palabra pronunciada y la escritura: la primera no era simplemente la expresión audible de textos mudos; ella no era lo que viene detrás, el resultado inscrito en signos visibles del largo proceso de descubrimiento de la verdad que presumiblemente el autor realiza en silencio. Además, no era el texto, con sus signos legibles y las cadencias propias de la lectura lo que determinaba la modulación de la voz sino a la inversa: muchas veces fue la voz viva la que impuso sus propósitos y sus modulaciones al escrito, convirtiéndolo en la imagen estática de la palabra realmente pronunciada. Todo ello se verá aun mejor si volvemos nuevamente a las escuelas de filosofía, esta vez en torno al papel que la voz cumplía en la enseñanza.

LA PALABRA Y LA ESCRITURA EN LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA

No existe una solución única para la relación entre la palabra viva y la palabra escrita. El lector moderno, por ejemplo, recibe en general páginas que excluyen la voz y la memoria debido a que son leídas a una velocidad que impide la vocalización; ya que carecen de una sonoridad de origen en su composición, no están previstas para ser interpretadas en voz alta y tampoco están destinadas a alimentar el recuerdo. Su función es informar y suscitar el sentimiento o la meditación en silencio. Pero ésta no es la única función de la página escrita. La página puede ser usada también como registro visible de las palabras realmente pronunciadas, como un medio para nutrir a la memoria, como un soporte para la rememoración de lo que ya se sabe previamente, o como la "partitura" de una ejecución verbal. Estas últimas funciones de la página no son enteramente desconocidas hoy, pero son marginales y en algún caso están extintas. Ellas se encuentran, sin embargo, constantemente presentes en las páginas antiguas de filosofía. Observemos la situación considerando que cada una de las escuelas estableció una relación particular entre la voz, la memoria y la escritura en función de sus motivaciones y del uso pedagógico del escrito.

Conocemos poco de los métodos de enseñanza y de la organización interna en la escuela de Platón. Es notable que se conozcan con cierto detalle los cursos de Epicteto, que no escribió nada, y que en cambio se desconozca el contenido de la enseñanza de Platón, que dejó una considerable obra escrita. Las aseveraciones que sobre la educación platónica puedan hacerse deben ser consideradas necesariamente conjeturas más o menos plausibles. Con todo, algo puede ser deducido acerca de la naturaleza textual y dialógica de esa instrucción. En efecto, a diferencia de la actividad de su maestro Sócrates y de sus adversarios, los sofistas, Platón fundó un lugar permanente de enseñanza. Lo hizo en los jardines circundantes del gimnasio consagrado a Academos y es muy probable que la escuela haya hecho uso frecuente de las instalaciones del gimnasio.[49] Debido al origen de su fundador, ella fue considerada la más ateniense de las escuelas de filosofía y como tal recibió siempre un aprecio particular. Durante su existencia, la Academia mantuvo una notable continuidad, expresada en una serie de excepcionales personalidades filosóficas que dejaron un importante legado escrito. Es razonable, entonces, suponer que la lectura y la escritura eran prácticas comunes en la instrucción ofrecida por la Academia. Una razón fundamental es que Platón mismo fue un extraordinario escritor y el único filósofo antiguo del que se conserva la totalidad de sus obras. Una tradición destacada asegura que él habría escrito no sólo en el género dialógico, sino también poemas en versos líricos y ditirambos, antes de dedicarse a la filosofía.[50] Asimismo, la Antigüedad conservó una serie de anécdotas acerca del aprecio de Platón por los libros. Algunas de ellas servían para denigrarlo, como aquella que afirmaba que había comprado a precios elevadísimos las obras de Pitágoras, historia urdida con la pretensión de mostrar que el platonismo era un plagio del pitagorismo, pero otras pretendían exhibir las virtudes del filósofo, como aquella según la cual valoraba tanto las obras de Sofrón que las conservaba bajo su almohada.[51] Después de la muerte del filósofo, el aprecio por sus libros llevó a la Academia a

[49] Carlo Natali, "Lieux et école du savoir", en Jacques Brunschwig (ed.), *Le savoir grec*, París, Flammarion, 1996, p. 235.

[50] Luc Brisson, "Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres, Livre III, structure et contenu", *Aufstieg und Niedergang in der Römischen Welt II 36.5*, 1989, p. 3637.

[51] Alice Swift-Riginos, *Platonica. The anecdotes concerning the life and writings of Plato*, Leiden, E. J. Brill, 1976, pp. 169 y 174.

convertirse en su heredera literaria y durante largo tiempo conservó sus escritos. Aunque es difícil afirmar que en ella se produjo alguna edición de los diálogos para consumo externo, evidentemente los escritos estaban ahí para ser copiados y difundidos entre los que asistían a la escuela. No sabemos si los diálogos fueron la base de una biblioteca de la escuela, pero no cuesta mucho imaginar que los estudiantes debieron leer y meditar los escritos del fundador. Es más arriesgado, en cambio, afirmar que los diálogos fueron una suerte de "libros de texto" en la Academia.[52] Además, en la escuela tenían lugar otras prácticas de la escritura como los trabajos de los matemáticos y los geómetras, que Platón mismo alentaba con sus sugerencias y sus críticas. En síntesis, en la Academia de Platón debió desarrollarse un importante respeto por los libros y una profunda valoración del escrito.

Sin embargo, al lado de esta actividad textual también existió una intensa enseñanza oral destinada a la formación espiritual de los discípulos. Varios elementos permiten suponerlo. El primero de ellos es el intenso influjo que Platón recibió del método y de las concepciones socráticas. Del método en primer lugar, porque al aceptar a la dialéctica como vía privilegiada al conocimiento, Platón hizo suyo el procedimiento de interrogaciones y respuestas que permitía hacer explícitas las opiniones del interlocutor a fin de argumentar contra ellas, si fuese necesario. Bajo esta premisa metodológica, la enseñanza de la filosofía debía incluir una buena parte de preparación para la discusión y la argumentación, es decir, para la habilidad en los ejercicios dialécticos. La importancia de esa instrucción era tal que en la *República* Platón reserva la enseñanza de la dialéctica a los mayores de 30 años, quizá con el propósito de evitar que la ligereza de la juventud lleve a usos irresponsables del método. Platón parece haber hecho suyas además otras convicciones socráticas; si se considera el diálogo *Fedro*, Platón conservó de su maestro una concepción del saber y de la virtud asociada a un "saber hacer", es decir, como producto de un largo trayecto espiritual y una relación interpersonal que no puede ser enteramente reemplazada por un escrito. Ambas concepciones están presentes en la extraordinaria situación descrita en el *Menón*, en la que el esclavo llega a la solución de un problema geométrico: ahí se pone en escena un recorrido heurístico que, mediante un intercambio de preguntas y res-

[52] Kevin Robb, *Literacy and Paideia in Ancient Greece*, Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 236.

puestas, y recorriendo senderos a veces erróneos, a veces adecuados, conduce a un saber verdadero. La reminiscencia lograda por el esclavo no es la reconstrucción de un conocimiento previamente adquirido, no es una recordación, sino una ἀνάμνησις "...más bien una evasión del tiempo, un recorrido interior para sacar a la luz, liberada del olvido, la geografía objetiva y eterna de la idea".[53] Es verdad que ese saber podía adquirir posteriormente la forma escrita de un orden sistemático, como en la geometría, pero para Platón este orden es convencional y no representa la verdadera ἐπιστήμη. Según Platón, el conocimiento verdadero se alcanza únicamente a través de una progresión interior, la formación del alma que requiere el diálogo y la palabra viva.

Platón es signo de una intensa valoración del escrito coexistente con principios socráticos que descansan en la tradición oral. Tiene algo de paradoja que un escritor tan notable como Platón pudiese expresar reservas ante la escritura; la razón es que pertenece al grupo de filósofos antiguos que la adoptaron, no sin reticencias, ante la pérdida de ciertos valores de la palabra hablada. Sus reservas frente a la escritura, que se encuentran en el *Fedro* y en la carta número siete (cuya autenticidad es objeto de controversia), parten de la constatación de que el escrito ofrece al lector la imagen visible y permanente, pero también invariable y externa, de toda clase de discursos. De ahí derivan algunas consecuencias. A las preguntas que se le dirigen en busca de la verdad, el escrito ofrece siempre la misma respuesta y, asediado, es incapaz de acertar nada en su propia defensa.[54] La escritura es como una pintura; sus imágenes parecen reales pero en realidad carecen de vida; son silenciosas y no ofrecen ninguna variación en sus respuestas.[55] Su contenido, además, está expuesto a todos sin consideración alguna al estado espiritual del lector, porque el escrito no puede elegir entre aquellos con los que conviene, o no, hablar. La escritura no puede rehusar a nadie su mensaje, aun en el caso de lectores francamente inadaptados. En tercer lugar, el carácter permanente de la escritura releva a la memoria de un gran número de obligaciones, pero cuando la sabiduría está vinculada a ciertos usos memorísticos, como en la Antigüedad, este relevo no es necesariamente un beneficio. En palabras de Sócrates, la escritura no ofrece un verdadero acceso al co-

[53] G. Cambiano, "Sapere e testualità nel mondo antico", en P. Rossi (ed.), *La memoria del sapere*, Bari, Laterza, 1990, p. 78.

[54] Platón, *Fedro*, 275c-d.

[55] *Ibid.*, 276a.

nocimiento y no fortalece la memoria, ni la sabiduría de los hombres.[56]

En lugar de la verdad, la escritura ofrece una apariencia de la verdad, una opinión. Ella se propone educar al lector, pero en realidad éste debe tomar la enseñanza escrita como una opinión externa, porque no ha hecho la experiencia de alcanzar por sí mismo la inteligibilidad de la cosa. El lector no sacará provecho porque carece del entrenamiento espiritual y, en cambio, tendrá la falsa impresión de haber comprendido lo que, en realidad, no ha ocurrido. El reproche que la carta número siete dirige a Dionisio de Siracusa es justamente que ha querido comunicar, sin poseerlo aún, un conocimiento que ha escuchado, pero que únicamente se adquiere después de una larga introyección.[57] La causa radica en que la escritura permanece fija en trozos de papiro, de una manera externa al individuo, mientras que la instrucción verbal se adhiere al alma del que aprende, mediante el asentimiento constante que otorga en diversos momentos de la discusión. Consciente de esto, aquel que posee el conocimiento actúa como el agricultor sabio que no planta sus mejores semillas en los efímeros jardines de Adonis, los escritos,[58] sino que lo hace en el terreno fértil del alma de su discípulo. Cabe incluso la sospecha de que aquel que posee el conocimiento no está actuando con verdadero compromiso si escribe sobre hojas de papiro, "con agua negra por cierto", las cosas que realmente le interesan. Y ciertamente, la escritura es, según Platón, apenas una manera decente y piadosa de divertirse, superada sin embargo, en belleza por el arte dialéctico, que incluye la seriedad de sus resultados. El escrito, no importa qué tan prolijo sea, siempre será insuficiente para las ansiosas interrogaciones del lector, porque no puede prever la correspondencia entre su contenido y la disposición de las almas que lo reciben.

Si la carta número siete es auténtica y si las palabras pronunciadas por Sócrates en el *Fedro* coinciden con el pensamiento de Platón, entonces, la escritura ocupa un lugar aunque importante, ciertamente limitado en la indagación platónica. Pero, ¿cómo puede un gran escritor estar convencido de que la escritura sufre limitaciones? ¿De dónde provienen sus reservas? La respuesta se encuentra en su proximidad temporal con el universo oral de Sócrates. Las críticas a la escritura

[56] Platón, *Fedro*, 275c-d.
[57] Platón, *Carta número siete*, 341b-c.
[58] Platón, *Fedro*, 276c.

tienen un evidente tono de arcaísmo, lo que explica que Platón no fuese el único que en ese momento expresaba dudas. Isócrates, su contemporáneo, consideraba igualmente que los hombres confían más en la palabra hablada que en la palabra escrita, agregando el argumento usual de que la escritura no puede defenderse, ni aportar precisiones sobre sí misma.[59] En un libro posterior, Isócrates mismo explicaba que la palabra escrita es menos persuasiva que la palabra hablada, comenzando por la presunción generalizada de que el escrito está compuesto para la autoexhibición y los beneficios monetarios.[60] En el mismo momento, el sofista Alcidamante de Elea había escrito una obra titulada *Contra los escritores de discursos escritos*. Con todo, las reservas de Platón no provienen únicamente de su pertenencia a un momento de transición en que el escrito afirmaba su presencia, sino de la comunión más profunda con el universo espiritual de su maestro. De acuerdo con la concepción socrática, la filosofía no es un medio para llegar a un fin, sino un fin en sí mismo, que consiste en la transformación de sí para alcanzar la virtud. Por esta vía, pronto se valora más el itinerario de preguntas y respuestas que la exposición sistemática de doctrinas escritas. El verdadero filósofo es aquel capaz de aportar siempre argumentos adicionales en el diálogo o en defensa de su escrito para superar la resistencia de su interlocutor y no sólo aquel que, llegado a un cierto grado de saber, lo expone sin riesgo en un escrito. El filósofo se pone realmente a prueba en la argumentación dialéctica. Hay una cierta superioridad inevitable del dialéctico sobre el escritor, en la medida en que aquél puede conducir a su interlocutor en la búsqueda de la verdad, aportando el saber y la experiencia que él ya ha alcanzado y, luego, porque el dialéctico es capaz de graduar lo que debe aportar en función del estado espiritual de su discípulo.[61] El dialéctico, y no el escritor, es capaz de detenerse, interrumpirse o guardar silencio, actos que en él no son fortuitos sino formas de determinar activamente el proceso de conocimiento. La reticencia de Platón a la escritura obedece a su pertenencia a este mundo espiritual en el que la formación verdadera permanece ligada a la acción concreta del maestro en la progresión de un diálogo efectivo.[62]

[59] Isócrates, *Cartas*, 1, 2-3.

[60] Isócrates, *Filipo*, 25-27.

[61] Thomas Szlezák, *op. cit.*, p. 147.

[62] Giovanni Reale, *Toward a New Interpretation of Plato*, Washington, The Catholic University of America Press, 1997, p. 63.

En estas condiciones, ¿qué son los escritos de Platón? Admitiendo que los elaborados diálogos no son transcripciones de lo ocurrido, sino cuidadosos montajes literarios que ofrecen situaciones típicas con resultados concluyentes o aporéticos, esos escritos cumplen diversas funciones que complementan la enseñanza platónica. Primero, cumplen una función introductoria y protréptica. Esos escritos ofrecen arquetipos suficientemente realistas como para presentar una imagen adecuada de la indagación filosófica. Para el lector que se inicia, son invitaciones a filosofar, exhortaciones para adoptar la vida filosófica y perseverar en la búsqueda del conocimiento y la virtud, es decir, un medio de inducción hacia un cierto fin, en este caso, hacia la purificación del alma de las opiniones falsas y la preparación mayéutica para la verdad. En segundo lugar, para los ya avanzados, los diálogos escritos tienen una función hipomnemática, aprovechando que la escritura tiene el mérito de preservar las ideas que se han alcanzado por otros medios, especialmente por las conversaciones dialécticas.[63] Personificando las ideas en individuos bien conocidos, el diálogo tiene un claro propósito de recordación. La función de rememoración es crucial para la vida del filósofo, pero supone una actividad previa de búsqueda y de enseñanza. De manera que en Platón, la escritura no tiene, como hoy, la tarea de llevar al lector de la ignorancia al conocimiento, sino la de servir primero como invitación y luego como instrumento de recordación para aquellos que ya han sido educados y poseen el conocimiento.[64] Los diálogos escritos tienen valor informativo, pero no son artificios literarios para hacer más amena la exposición de tesis ya definidas, sino más bien la restitución visible y permanente de la búsqueda de la verdad. El diálogo se convirtió en la forma exclusiva de expresión escrita de Platón, porque es el género literario que mejor restituye el recorrido espiritual de la ἀνάμνησις, el que mejor coincide con la teoría platónica del conocimiento y, en consecuencia, el que ofrece una adecuada exhortación a filosofar a los que se inician y una rememoración de lo ya conocido a los que han hecho parte del trayecto.

Esto no significa la exclusión definitiva de la escritura filosófica. La expresión escrita tiene un sitio, pero no ocupa el lugar exclusivo en la

[63] Hans Krämer, *Platón y los fundamentos de la metafísica*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1996, p. 112.

[64] Platón, *Fedro*, 278a.

indagación y la comunicación filosóficas. Es esta trama de colaboración del escrito con la palabra la que deseamos subrayar.[11] Las reservas de Platón están muy lejos del simple rechazo y debe recordarse que es el primero del que ha quedado constancia de su defensa de la alfabetización generalizada. Sus reticencias parecen afectar únicamente la comunicación filosófica escrita y aun en este caso no existe ningún rechazo, sino sólo la consideración de que la escritura como vehículo único es insuficiente. Platón no parece plantearse la cuestión sobre si la escritura sirve o no sirve. Su problema es más preciso: ¿cuál es la manera en que el filósofo puede hacer uso de ella y qué cabe esperar? Platón dio el primer paso para alejarse de la tradición oral, pero fue un paso reticente. La respuesta mitigada que se ha visto es el signo simplemente de que la escritura filosófica no había obtenido el grado de autonomía que hoy se le concede. En consecuencia, las metas de la enseñanza platónica no parecen agotarse en los escritos y es normal que requirieran el complemento de la actividad verbal en la Academia.

La organización interna de la escuela lleva a una conclusión similar respecto al uso de la palabra escrita. La Academia se encuentra muy distante del carácter hermético de las escuelas pitagóricas. Parece haber sido más bien una colectividad abierta y tolerante, dotada de una organización flexible, cuya principal distinción se establecía entre los "mayores", πρεσβύτεροι, dedicados a la enseñanza y la investigación, y los "menores", νεανίσκοι, que eran estudiantes. La pertenencia a la escuela era un acto voluntario y no se acostumbraba acosar a los candidatos a la manera de los sofistas. La Academia no era pues una comunidad en el sentido pitagórico del término, sino una colectividad en la que hombres y mujeres participaban en un plano de igualdad por voluntad propia. En el interior de ella, Platón no parece haber ocupado el lugar de un director de seminarios moderno, que impone tareas de investigación a cada uno, o desempeñado el papel de profesor cuyas doctrinas son la parte dogmática de la enseñanza. La instrucción no tenía el carácter de una transmisión de conocimientos cuyo propósito sería asegurar el acceso a un determinado cuerpo doctrinal. Se practicaba la lectura de los diálogos, pero no había una exégesis obligada de los escritos del filósofo y tampoco una comunidad servil ante el escrito. Los diálogos debieron ser, aunque la de mayor valor, una más de las vías disponibles para filosofar. No se produjo, por lo tanto, como entre los epicúreos, un apego reverente y exegético a los textos del fundador. En la Academia, Platón parece haber sido más bien el primero entre los iguales:

Un pensador individual cuyo discernimiento y habilidad le permiten ofrecer consejos generales y críticas metódicas a otros pensadores individuales que respetan su sabiduría y que tal vez se vean dominados por su personalidad, pero que se consideran al menos tan competentes como él sobre temas específicos.[65]

Debido a ese carácter no dogmático, para ser miembro de la Academia no era necesario ser "platónico", como lo expone el caso del matemático Eudoxo ni tampoco era obligatorio compartir los principios de la doctrina, por ejemplo, la teoría de las ideas, como el caso de Espeusipo.

A diferencia de lo que sucede con Aristóteles, no ha quedado evidencia de algún sitio específico, sala de cursos o auditorio, en el que Platón hubiese impartido cursos. Sabemos que le gustaba pasearse mientras discutía. Así lo describieron los poetas cómicos que en ese punto no encontraban ninguna diferencia con los sofistas: "Has llegado en el momento justo –dice un personaje de comedia– tengo grandes dudas y aunque camino de aquí para allá, como Platón, no logro encontrar ninguna solución sabia."[66] Tampoco ha quedado evidencia de que ofreciera regularmente lecciones públicas ante auditorios numerosos quizá porque, como informa Diógenes Laercio, Platón tenía el defecto de poseer una voz tenue. En consecuencia, nunca ejerció el arte retórico y tampoco apreciaba la retórica como medio de enseñanza. Ha quedado testimonio de sólo una exposición pública: en su libro Ἁρμονικῶν στοιχείων II, 1, Aristóxeno relata que el filósofo había anunciado una conferencia con el título "Sobre el bien".[67] El tema había suscitado un considerable interés en Atenas y numerosos ciudadanos se presentaron a la audición. Pero el interés original se transformó en frustración al escuchar a Platón disertar sobre las Ideas y sobre algunas entidades matemáticas. Los asistentes desertaron masivamente del lugar y la lectura pública fracasó ante un auditorio obviamente inadecuado; sólo permanecieron algunos discípulos muy próximos al filósofo, como Aristóteles, Espeusipo, Hestieo de Perinto, Heráclides Póntico y Hermodoro, quienes

[65] Harold Cherniss, *El enigma de la primera academia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, p. 76.

[66] Alexis, citado por Carlo Natali, *Bios theoretikos*..., *op. cit.*, p. 145.

[67] Pero lo mismo hace Simplicio en su comentario a la *Física* de Aristóteles. Véase Marie-Dominique Richard, *L'enseignement oral de Platon*, París, Les Éditions du Cerf, 1986, pp. 77 y ss.

recogieron en sus notas algunas de las categorías expresadas. Es razonable suponer que ello reforzó la convicción platónica de que era preferible continuar con los métodos dialécticos en la enseñanza.

No resulta audaz afirmar que en la época de Platón la enseñanza de la Academia conservaba al lado de la lectura y la escritura un fuerte carácter dialógico y verbal. Después de todo, esto se ajustaba a su teoría del conocimiento, porque un diálogo no es una forma adecuada de establecer una doctrina, sino un medio para llevar al interlocutor hacia una determinada convicción. Un diálogo es una minúscula comunidad de investigación instituida a través de la palabra, y aunque puede reducirse a dos personas, los escritos de Platón muestran que también puede llevarse a cabo en grupos más grandes. Para ser formativa, esa actividad debe realizarse durante largos periodos de tiempo, hasta permitir que el discípulo alcance un cierto estado espiritual. En la Academia debieron ser prolongados porque refiriéndose a la relación entre profesores y alumnos en las escuelas socráticas menores, Diógenes Laercio usa el término διακούειν, que sugiere una larga frecuentación de la enseñanza. En síntesis, en la Academia de Platón hubo al menos tanta discusión como instrucción y los diálogos escritos son indicativos de la persistencia del procedimiento.

Entre las escuelas filosóficas de la Antigüedad, el Liceo de Aristóteles representa un caso especial por la importancia otorgada a la palabra escrita. Esta situación se explica por varias razones. Aristóteles mismo guardaba una relación particular con la tradición textual: para él, la búsqueda de la verdad debía iniciarse con la consideración de las opiniones expresadas por sus precursores, lo que le condujo a una recopilación sistemática de los escritos disponibles. Aristóteles colocaba esta herencia textual en pie de igualdad con tradiciones verbales como los proverbios; en los *Tópicos*[68] afirma que toda demostración dialéctica debía comenzar con esos ἔνδοξα que se localizan en la tradición oral, en los dichos de los sabios o en los escritos de los expertos. Tales convicciones hicieron de Aristóteles un bibliófilo consumado. Platón lo llamaba familiarmente "el lector" y sabemos que leía en silencio –hecho excepcional en ese momento– tal vez para aumentar la velocidad de lectura. La tradición lo acredita además como uno de los primeros, secundando al dramaturgo Eurípides, en reunir una biblioteca personal, en la que no escatimaba recursos. Aulo Gelio relata que

[68] Aristóteles, *Tópicos*, I, 14, 105b, 12-18.

a la muerte de Espeusipo, Aristóteles compró algunos libros de aquél a precios exorbitantes.[69] Pero no era únicamente el interés personal de su fundador lo que orientaba al Perípatos hacia los libros y la escritura. La naturaleza compleja de las sistematizaciones de datos, φαινόμενα, y las investigaciones empíricas de largo alcance, ἱστορία, obligaban a un esfuerzo de recopilación y clasificación de la literatura existente, con el fin de tener una suerte de análisis completo de un campo de conocimiento dado. Resulta natural deducir de ello la existencia de una biblioteca común propia de la escuela, porque es improbable que Aristóteles y sus colaboradores hubiesen logrado esas síntesis enormes sin el auxilio de un conjunto considerable de escritos. De hecho, el tipo más característico de escrito peripatético, la συναγογε, es una colección sistemática de material sobre un tema determinado. No hay evidencia de tal literatura antes de Aristóteles y llegó a ser tan distintiva de la escuela que casi toda la literatura helenística con esas características fue llamada συναγογε, aunque no tuviera relación alguna con el Liceo.[70]

El uso constante de escritos y libros en el Liceo está bien documentado. La escuela debió ser un lugar de lectura y discusión colectivas en el que surgían un gran número de problemas relativos a la vida teorética, como este: "¿Por qué razón algunos, cuando comienzan a leer, son presas del sueño aun si no lo desean, mientras que otros aun si quieren dormir permanecen despiertos cuando toman un libro en sus manos?"[71] Las características de las investigaciones provocaban que el esfuerzo intelectual se orientara más hacia la confrontación de tesis y posiciones, que a un apasionado diálogo sobre cuestiones morales, y este tipo de investigación puede llevarse a cabo mediante la lectura solitaria y la escritura, sin necesidad de tener frente a sí al maestro en persona. Las relaciones entre los miembros del Perípatos probablemente eran moldeadas por la colaboración que esas investigaciones hacían indispensable. Entre el profesor y sus discípulos la relación debió ser más de cooperación a una empresa común, que de vigilancia mutua en torno al desarrollo espiritual de cada uno. Entre ellos no predominaba el método dialéctico, sino el valor de las contribuciones de cada uno a la empresa común. En síntesis, en el Liceo hubo un genuino y constante interés por la palabra escrita.

[69] Aulo Gelio, *Noches Áticas*, III, 17.
[70] John Lynch, *Aristotle's...*, *op. cit.*, p. 89.
[71] Aristóteles, *Problemas*, 916b, 1-5.

No obstante, la importancia de la palabra escrita no resta significado a la presencia de la palabra viva. Una prueba de ello son los escritos conservados del mismo Aristóteles. Se trata en su mayoría de notas de preparación de cursos, o notas de lecturas públicas realizadas. En su juventud, durante su estancia como miembro de la Academia, Aristóteles había escrito obras para un público más amplio, las llamadas "obras exotéricas", adoptando la forma platónica de expresión: el diálogo. De estas obras, perdidas en su mayoría, sólo restan fragmentos. La gran parte de sus obras conservadas corresponden a las notas destinadas a la enseñanza oral. Estos escritos no sólo no fueron publicados, sino que muy probablemente nunca fueron revisados y ordenados. Habría que comprender por qué, llegado a su madurez, Aristóteles no consideró la posibilidad de darles la forma adecuada para su "edición" (incluso en el sentido que este término tenía en la Antigüedad). Varias hipótesis resultan útiles para explicar este hecho; quizá fue desalentado porque el contenido sumamente técnico de algunas de esas obras hubiese encontrado pocos lectores fuera del círculo de colegas del Liceo.[72] También puede ser que Aristóteles consideraba cumplidos los objetivos del escrito cuando, mediante su exposición, su auditorio inmediato alcanzaba una cierta formación intelectual y espiritual. Después de todo, ni Aristóteles ni sus compañeros cercanos parecen haber tomado nunca en consideración la existencia de una comunidad de lectores y escritores fuera de los recintos del Liceo, aun en el caso de los textos más accesibles a un público no especializado. Aristóteles nunca se dirige, como lo hacen los autores modernos, a un público anónimo y distante sino que se concentra en la formación de sus discípulos, de los que conoce su avance espiritual y con los que desea compartir una cierta concepción del valor de la vida contemplativa. Esas notas de preparación de cursos son escritos cuyo propósito específico es el de ser pronunciados, probablemente por Aristóteles mismo. A

[72] Verdenius piensa que Aristóteles veía a los lectores como últimos destinatarios de sus obras y que trabajaba constantemente sus notas para convertirlas en libros, pero que quizá la muerte le impidió llevar a término su propósito; Düring, por su parte, piensa que en el filósofo hubo una parálisis creciente del deseo de elaborar creaciones literarias, hasta que finalmente se concentró por completo en la enseñanza. Véase I. Verdenius, "The nature of Aristotele's scholarly writings", en *Aristoteles werk und wirkung*, Berlín, Walter de Gruyter, 1985, vol. I, p. 18 e Ingemar Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Goteburgo, Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, 1957, pp. 432-434.

excepción de unas cuantas obras que parecen destinadas únicamente a la escritura, como *La historia de los animales* o *La constitución de Atenas*, las notas preparatorias forman la parte más importante de los libros de Aristóteles, los llamados πραγματεια.[VII] Por supuesto, en muchos momentos los escritos de Aristóteles poseen cualidades literarias[73] y no puede descartarse la idea de que algunos de esos escritos hayan sido ordenados y finalmente hechos públicos por miembros del Perípatos, pero debió ser un número pequeño puesto que no fueron modificados para su publicación, estaban escritos en un estilo difícilmente comprensible para cualquiera que no perteneciera a la escuela y ejercieron una tenue influencia en la filosofía de los siglos inmediatamente posteriores.[VIII]

La forma de esos escritos obedece a que éstos serían objeto de una lectura pública, la llamada ἀκροάσεις y, por lo tanto, muestran signos de su origen verbal. Primero, ofrecen una especie de sumario más o menos desarrollado que sirve de guía a aquel que expone oralmente, pero que aún no tiene el escrito definitivo preparado para un lector ajeno al curso. Semejante a un profesor que lee versiones sucesivas de una hipótesis, Aristóteles corrige, agrega, omite o se repite a sí mismo, quizá dando por descontado que el oído es mucho más indulgente que la vista ante las pequeñas inconsecuencias del texto. Seguidamente, los escritos se conforman por momentos con un estilo coloquial y el escritor llega a permitirse conexiones sintácticas muy laxas, dejando tal vez un cierto margen de improvisación a la palabra viva: "La consecuencia es que, por momentos, sus escritos se parecen a una canasta de papeles usados."[74] Además, tal como lo hace cualquiera de nosotros con sus notas de curso, algunas veces Aristóteles resume brevemente puntos de la doctrina que necesita pero que no desarrolla por completo, porque los utiliza como apoyos de la memoria en su exposición oral:

> En algunos casos (como en A IX 990 11-15), el filósofo resume en unas cuantas líneas los argumentos platónicos y sus propias refutaciones. No podemos sino creer que este pasaje es una especie de recordatorio para sí mismo. Es como si en medio de mis notas escribo: ¡tercer hombre! para indicarme que ahí debo insertar una explicación de ese famoso argumento.[75]

[73] Su calidad ha hecho que no siempre se acepte que se trata de notas de curso, incluso entre los grandes comentaristas de Aristóteles como E. Zeller o W. D. Ross.

[74] Las observaciones anteriores se deben a Henry Jackson, "Aristotle's lecture-room and lectures", *The Journal of Philology* XXXI, 1920, p. 197.

[75] Henry Jackson, *op. cit.*, p. 198.

En sus notas de curso, Aristóteles tiene el comportamiento característico de aquel que conoce el estado intelectual de su auditorio; aunque Platón es el interlocutor constante, tanto éste como sus diálogos casi nunca son citados por su nombre o títulos mientras que, por el contrario, el estagirita se extiende bastante en la explicación de los presocráticos. Esto se explica porque seguramente su auditorio conocía bien los diálogos platónicos como premisa para su participación en los cursos, mientras que no tenía la misma familiaridad con las doctrinas de los antecesores de Sócrates.[76] Finalmente, como signo irrefutable de su origen verbal, esos escritos permiten, si se les presta atención, escuchar aún las resonancias de la voz del filósofo despidiéndose de su audiencia:

> Por tanto, si después del examen y visto el estado de cosas que fue nuestro punto de partida, les parece a ustedes que nuestra investigación es satisfactoria comparada con otras investigaciones realizadas por la tradición, no les quedará a todos ustedes, nuestros estudiantes, sino otorgarnos su perdón por las lagunas que restan y ofrecer su mayor gratitud por los descubrimientos realizados.[77]

Las sucesivas ediciones de que han sido objeto no han evitado que los escritos de Aristóteles sean, por decisión propia del filósofo, formas congeladas en signos visibles de sus exposiciones orales.

Debido a que estaban destinados a ser verbalizados, esos escritos se llenan de ejemplos, situaciones y contextos cotidianos; el expositor se refería con familiaridad a aquello que lo rodeaba. Esto ha permitido el notable ejercicio de reconstruir parcialmente el salón de cursos de Aristóteles.[78] En éste se encontraba uno, o más, sofás de madera, una mesa de tres patas y un globo celeste en bronce mencionado en la *Metrología*. En los muros colgaban diagramas, cartas geográficas y tablas analíticas organizadas por géneros, referidas, por ejemplo, a las virtudes y los vicios (*Ética Nicomaquea* II, 1107a 33), a proposiciones lógicas (*De la interpretación*, 13, 22-32), a las especies vegetales o animales (*De las partes de los animales* I, 2, 642b 12), o bien a diagramas anatómicos (*Historia de los animales* III, 1, 519a 30). En su tratado *Sobre*

[76] Carlo Natali, *Bios theoretikos...*, *op. cit.*, p. 125.
[77] Aristóteles, *Refutaciones sofísticas*, 184b 1.
[78] Henry Jackson, *op. cit.*, pp. 191-200.

la juventud, la vejez, la vida, la muerte y la respiración (22, 478 b1), Aristóteles hace manifiesto que para las lecciones sobre este tema ponía a disposición de sus auditores otra obra suya, la *Historia de los animales*, que tenía dibujadas unas tablas anatómicas que era útil observar: "Para conocer cuál es la posición del corazón es necesario recurrir a la experiencia visual observando las tablas anatómicas y, para obtener mayores detalles, recurrir a la *Historia*." La enseñanza de Aristóteles requería pues apoyos pedagógicos y un marco preparado para tal efecto. Aunque el término "peripatético" parece sugerir que en la escuela profesores y alumnos deambulaban, esto no parece aplicarse a Aristóteles mismo. No es factible que Aristóteles ofreciera su instrucción en el gimnasio, porque su pedagogía requería un lugar privado y permanente. No debe olvidarse que en este marco pedagógico, cuyo aspecto resulta tan familiar a cualquier institución moderna, se desarrollaba una actividad, característica de la Antigüedad e irrepetible, que consistía en la introducción a una forma particular de vida orientada a la contemplación y la reflexión: el βίος θεωρητικός.[79]

Aristóteles ofrecía dos clases de lecturas públicas. Según Aulo Gelio, reservaba las mañanas para lecciones llamadas acroáticas, en torno a problemas filosóficos complejos, en las que el acceso estaba reservado a aquellos que mostraban talento y disposición; por las tardes ofrecía lecciones llamadas exotéricas, en las que admitía a todos los jóvenes sin distinción.[80] Probablemente era al inicio de estas lecciones vespertinas donde, según relata Aristóxeno, Aristóteles daba previamente un bosquejo del contenido y del método del curso a los que acudían a escucharlo, sin duda para evitarse un fracaso semejante al que había presenciado tiempo atrás, en la conferencia de Platón acerca del Bien. Más valía sin duda prevenir al inexperimentado auditorio que sufrir la frustración del profesor cuando es abandonado en medio de la disertación. La costumbre de ofrecer lecturas públicas ante auditorios numerosos continuó en el Liceo bajo la dirección de Teofrasto quien, según Diógenes Laercio, llegaba a reunir el asombroso número de dos mil estudiantes.[81] Aristóteles mismo ofrece una prueba de la alta valoración que otorgaba a las exposiciones verbales, pues alteró amistosa-

[79] Véase Carlo Natali, *Bios theoretikos...*, *op. cit.*, p. 115.
[80] Aulo Gelio, *Noches Áticas*, XX, V.
[81] Diógenes Laercio, *op. cit.*, V, 37.

mente el nombre de su alumno Tyrtanos y lo llamó, primero Eufrasto, "buen expositor", y más tarde Teofrasto, porque en esas sesiones se expresaba divinamente: θεο-φραστον.

La voz viva aparecía también en las lecturas que el filósofo realizaba por las mañanas ante sus seguidores más cercanos. En la Antigüedad, las lecturas públicas ofrecían la posibilidad de que los auditores aportaran sugerencias, correcciones y añadidos. Desde luego esta vez no se trataba de un auditorio improvisado, sino de colaboradores advertidos, dispuestos a poner a prueba las afirmaciones de uno de sus colegas. Las correcciones posteriores a la discusión añadidas a los escritos podían ser obra de Aristóteles mismo, pero también podían provenir de otros como Teofrasto o Eudemo, quienes eran capaces de adoptar un estilo similar al maestro, porque extraían sus expresiones del fondo común de las investigaciones del Perípatos. No existe ninguna razón para dudar de que esta posibilidad de intervención fue utilizada, pero tiene un aspecto sorprendente el hecho de que una obra sea dejada voluntariamente abierta a las intervenciones de otros. Tampoco aquí Aristóteles actúa como un autor moderno, siempre celoso de la propiedad intelectual de todas las ideas que considera suyas. Los escritos de Aristóteles permiten asistir a una concepción particular del trabajo intelectual, representan una tradición oral capturada en forma escrita y manifiestan un trabajo colectivo, aunque éste se realice bajo la idea original de un solo autor. Aunque sorprendente, el tratamiento conferido a estos escritos se corresponde bien con el estilo intelectual del Liceo.

El excepcional talento de Aristóteles le permitía imponer su sentido general a la investigación, pero la escuela misma debió poseer una estructura sumamente abierta, la cual se manifestó en la libertad filosófica de los continuadores: Teofrasto era considerado un espíritu bastante independiente y es notable que fuese nombrado sucesor inmediato de Aristóteles sobre Eudemo, quien era considerado el más genuino seguidor del maestro; el sucesor de Teofrasto, Estratón de Lampsaco, según Diógenes Laercio ya coincidía en muy pocos puntos con el fundador del Perípatos. El vínculo que unía a los miembros de la escuela no era la ortodoxia. Es en este contexto en el que se produjeron dichas obras, que son producto de la escuela en el sentido más genuino del término, porque reflejan simultáneamente la enseñanza oral del maestro, manifiestan un cierto grado de desarrollo espiritual del auditorio y se corresponden con una organización particular de la vida teorética.

El estado de esos escritos muestra que detrás de su actividad de enseñanza y de su excepcional valor científico e intelectual existían motivaciones que vuelven a Aristóteles poco asimilable a la imagen moderna de un académico.[82] En efecto, el estagirita no perseguía una carrera universitaria, no deseaba ganar prestigio en el mundo científico a través de sus escritos y no se proponía ni los beneficios económicos, ni los honores, ni los vínculos sociales que son propios de los académicos contemporáneos. Ninguna de estas motivaciones pertenecen a su mundo. Aristóteles era sencillamente un hombre que hacía un uso contemplativo, θεωρητικός, del tiempo libre, σχολή, en el que los aristócratas griegos proyectaban el sentido que deseaban dar a sus vidas. Como muchos hombres dedicados a la vida filosófica, Aristóteles pertenecía a una familia acomodada y su testamento muestra que fue capaz de vivir toda la vida de sus propios recursos. Él no recibía pago alguno de sus alumnos y no realizó nunca esos actos de proselitismo en busca de estudiantes, a los que habían debido entregarse los sofistas pobres. Por lo tanto, para Aristóteles dedicarse a la filosofía "fue la elección de un βίος, de una forma de pasarse la vida, de actualizar sus capacidades personales y de ese modo alcanzar la felicidad".[83] El Liceo descansaba en el proyecto existencial de "filosofar juntos", que involucraba al maestro y a una serie de discípulos que podían estar ligados por lazos familiares, afectivos o de amistad y que habían alcanzado un cierto grado de desarrollo espiritual. La motivación principal era el puro placer de conocer y perseguía un fin adicional: permitir a otros un desarrollo espiritual. Resulta entonces comprensible que su objetivo principal fuese formar a sus discípulos, familiarizarlos con sus métodos de pensamiento, llevarlos gradualmente a una cierta forma de perfección humana. La actitud de Aristóteles ante la escritura y la importancia que otorgaba a la palabra viva estaban condicionadas por ese entorno; sus escritos no estaban preparados para la circulación general porque su propósito era ejercer una influencia dentro de ese grupo específico, sin considerar la existencia de una comunidad externa de lectores y escritores. Las suyas eran obras colectivas porque formaban parte de un proyecto de vida en común y todo ello dependía de que el maestro, Aristóteles, Teofrasto u otro, hicieran de la voz viva en lectu-

[82] En este párrafo seguimos a Carlo Natali, *Bios theoretikos*..., *op. cit.*, pp. 72 y ss.
[83] *Ibid.*, p. 70.

ras públicas masivas la vía privilegiada de acceso a ese modo de vivir. Y justo porque la palabra pronunciada era privilegiada, los escritos reflejan esa enseñanza oral, están moldeados por ella y quedaron como imágenes estáticas de esas lecturas públicas, sin alcanzar nunca el estatuto autónomo de tratados disponibles para un lector anónimo y distante.

Si el carácter dialógico y verbal de la enseñanza de la Academia de Platón en la época de su fundación es una conjetura, ese rasgo latente se hizo manifiesto unas décadas más tarde, en el periodo de la llamada Academia "media" y "nueva", con Arcesilao y Carnéades. Arcesilao, aunque participó de la tendencia creciente de la escuela de su tiempo a orientarse exclusivamente hacia los problemas morales, no obtuvo su renombre como filósofo moral, sino como dialéctico. Parece haber considerado necesario reanudar la tradición socrática y platónica de una investigación no dogmática, que en su opinión se había perdido debido a la sistematización ortodoxa de la metafísica de Platón, llevada a cabo por Espeusipo y Jenócrates. El resultado fue la fundación de la Academia llamada "media". Su intención de revitalizar el método dialéctico lo llevó a considerarse a sí mismo heredero directo de Sócrates. De este modo, Arcesilao hizo que la palabra viva renaciera como método de investigación. Para esto estableció una regla: aquellos que desearan escucharlo no le preguntarían qué pensaba, sino que ellos debían expresar una tesis. Una vez que lo habían hecho, Arcesilao argumentaba en su contra, permitiendo a su interlocutor defender su tesis hasta donde le fuera posible.[84] La herencia socrática era perceptible: aquel que atacaba la tesis propuesta, carecía de afirmaciones propias. El procedimiento dejaba al interlocutor la responsabilidad de decir lo que creía, mientras el atacante podía permanecer independiente de la verdad de sus propios argumentos.[85] Pero Arcesilao iba mucho más lejos que Sócrates y como resultado de esos diálogos invitaba a suspender el juicio, a retener el asentimiento a la tesis expresada lo mismo que a su contraria, a no otorgar consentimiento a ninguna de las aseveraciones en juego. Lejos de toda tesis dogmática, el procedimiento debía conducir a ese estado llamado ἐποχή, caracterizado por una total suspensión del juicio, estado que según Arcesilao era la única posición razonable y la que debía llevar paz al alma. Se trataba de acentuar al

[84] Cicerón, *Del fin*, II, 2.

[85] Véase R. J. Hankinson, *The Sceptics*, Londres, Routledge, 1995, p. 77.

extremo un rasgo socrático que hacía que la nota esencial de la sabiduría no fuese tanto la posesión del conocimiento como la liberación del error. Debido a que lo consideraba una deuda metodológica, Arcesilao, quien se consideraba un verdadero platónico, no se acreditaba a sí mismo ninguna innovación y, según Cicerón, afirmaba que, leídos correctamente, los primeros diálogos mostraban que Platón era en realidad un escéptico:[86] "En esos libros nada se afirma y se discuten muchas cosas en un sentido y en otro; se investiga acerca de todas las cosas y nada se dice como cierto."[87]

La estrategia dialógica y verbal de Arcesilao incluía un segundo procedimiento: argumentar sucesivamente pro y contra la tesis dada.[88] Los argumentos pro y contra una misma tesis tenían una historia que se remontaba hasta los sofistas, en particular a Protágoras[89] y a esa colección, probablemente de notas de curso llamadas δισσοί λόγοι, o "razonamientos dobles", que se considera parte de la enseñanza de la segunda generación de sofistas, alrededor del 400 a. C.[90] Arcesilao no era pues el creador del procedimiento, pero hacía uso frecuente de él con el mismo propósito que usaba la refutación dialéctica: suspender el juicio debido a las contradicciones manifiestas entre los argumentos esgrimidos en apoyo a cualquier tesis. La argumentación pro y contra podía ser dirigida contra cualquier tesis dogmática, pero Arcesilao reservaba sus mayores críticas contra el estoicismo, la más dogmática de las filosofías helenísticas, a la que reprochaba la pretensión de poseer una certeza absoluta, la exaltación del sabio devenido en Dios y la desmesura de pretender alcanzar un sistema perfecto. Con todo, la suspensión del juicio era signo de un escepticismo extremo que llevaba a Arcesilao a superar a Sócrates, pues afirmaba no saber incluso que no sabía nada.

En Arcesilao, el procedimiento verbal de la dialéctica se identifica por completo con la idea misma de filosofía. Esto explica en buena

[86] Véase Jonathan Barnes, "Arcesilao", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Londres, Routledge, 2000, vol. 1, pp. 351-354.

[87] Cicerón, *Académicas*, I, 46.

[88] Diógenes Laercio, *Vidas...*, *op. cit.*, IV, 28.

[89] Anthony A. Long, "Diogenes Laertius, life of Arcesilaus", *Elenchos* 1-2, 1986, p. 446.

[90] Véase W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1988, vol. III, p. 305 y Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1979, p. 215.

medida por qué no consideró necesario escribir nada filosófico, dedicándose a una enseñanza estrictamente oral (aunque compuso algunos poemas conservados por Diógenes Laercio).[91] Su decisión de no escribir estaba vinculada probablemente con el principio doctrinal de no afirmar nada. Se percibe en la actitud general de Arcesilao el alto valor conferido a los hábitos orales: gustaba de la lectura en voz alta con el fin de mejorar la calidad de su voz, aseguraba que Píndaro era singularmente apropiado, porque "llenaba la voz", y porque ofrecía una gran abundancia de nombres y verbos. Pero por sobre todas las cosas apreciaba a Homero, a quien leía en voz alta todas las noches antes de dormir y en el alba, al despertar, advirtiendo cada vez que "lo hacía para reunirse con su bien amado".[92] No se conoce de ningún discípulo que haya transmitido notas de su enseñanza, de manera que su virtuosismo dialéctico quedó plasmado únicamente en los escritos de sus comentaristas Sexto Empírico, Diógenes Laercio, Cicerón y Plutarco. No era un escritor sino un polemista dotado con una gran fuerza persuasiva, cuya personalidad extraordinaria no dejaba nunca indiferentes a sus contemporáneos. Aristón, quien hace una parodia del filósofo en hexámetros burlescos, lo describía como un compuesto de Platón en el frente, pues se decía académico, Pirrón en la espalda, pues era de hecho un escéptico y en medio, Diodoro, pues era un lógico implacable. Sus procedimientos verbales no suscitaban sólo elogios y reconocimientos; su habilidad y la suspensión del juicio a la que ésta conducía también hicieron que se dudara de la seriedad de sus intenciones; él siembra el terror y la confusión, se quejaba Numenio. A ello contribuía el hecho de que Arcesilao no se limitara a llevar a sus interlocutores al escepticismo, sino que él mismo defendiera la ἐποχή en primera persona. Es fácil impacientarse contra un escéptico tan radical porque, ¿cómo creer en su palabra? Lactancio, por ejemplo, en sus *Instituciones Divinas* no cesa de horrorizarse ante esa ausencia de convicciones: "Arcesilao creó una nueva filosofía del no filosofar".[93] Sin embargo, no era un caso único y con ello parece proyectar más bien la imagen característica de cualquier dialéctico del siglo III a. C. Arcesilao representaba una tendencia profunda que había permanecido siempre latente en la Academia. Su elección como escolarca en sucesión de Crates no se explica

[91] Diógenes Laercio, *op. cit.*, IV, 30-31.
[92] *Ibid.*, 31.
[93] Lactancio, *Instituciones Divinas*, III, 4, 12.

porque postulara una innovación filosófica, sino porque rehabilitaba la investigación dialéctica que había caracterizado a la escuela en tiempos de Platón.

Habían transcurrido ya varios decenios desde su muerte pero la Academia se encontraba aún bajo la influencia de Arcesilao, cuando Carnéades fue nombrado escolarca, el año 167 a. C., con lo que se inauguró el periodo llamado de la Academia "nueva". Diversas razones unen a ambos hombres, pero para nuestros propósitos resulta relevante el hecho de que estas dos figuras excepcionales hicieran uso extensivo de los procedimientos dialécticos y erísticos. Carnéades, quien probablemente había hecho estudios al lado del estoico Diógenes de Babilonia, también recurría a los dos métodos provenientes de la tradición socrática: era sumamente brillante cuando reducía al absurdo a sus adversarios mostrando la inconsistencia interna de sus afirmaciones, y era inigualable en la argumentación pro y contra de una tesis dada, en el método llamado antilogio. Tuvo oportunidad de probarlo cuando fue nombrado representante de la Academia en la embajada de tres filósofos enviada a Roma el año 156 a. C., para litigar a favor de Atenas.[IX] Carnéades sorprendió a los romanos al defender con vehemencia un día y criticar duramente al día siguiente, la virtud de la justicia.[94] Lo hizo con tal destreza que Catón el Censor ordenó expulsar de la ciudad a esos filósofos griegos antes que contaminaran con sus sofismas a los jóvenes de Roma.

Carnéades polemizaba contra todas las escuelas dogmáticas, pero tenía como adversarios principales a los estoicos, particularmente a Crísipio, el sucesor de Cleantes. Como buen escéptico dirigió sus ataques contra todas las doctrinas existentes: la lógica, la física y la ética. En la lógica, criticaba la doctrina de la representación cataléptica y la doctrina de la demostración; en la física, se oponía a la parte concerniente a la existencia de Dios, la doctrina de la providencia, la creencia en la adivinación y la doctrina del destino; y en la ética, su crítica se concentraba en la doctrina del soberano Bien. En todos los casos, Carnéades demuestra que los procedimientos verbales de investigación permiten el manejo de argumentos de un alto grado de complejidad y sofisticación. En su refutación ética, por ejemplo, Carnéades partía de un hecho en cierto modo evidente: no existe ningún consenso ni entre los individuos, ni entre las escuelas filosóficas, acerca de

[94] Lactancio, *Instituciones...*, *op. cit.*, v, 14, 5.

cuál es el más fundamental de los intereses humanos. Pero su argumentación proseguía recurriendo a una ingeniosa compilación y comparación llamada *Carneadea divisio*, destinada a exhibir las inconsistencias mutuas entre las diversas opiniones en torno a ese soberano Bien. Sin embargo, su mayor renombre provenía de la crítica dirigida al criterio de verdad de la escuela estoica, la representación cataléptica, φαντασία καταλερτική. Aquí Carnéades se mostraba el más creativo de los filósofos que hacían uso del método socrático de refutación, probando que no existe la posibilidad de distinguir entre las representaciones verdaderas y las representaciones falsas y que, por lo tanto, la única posición razonable para los estoicos es la ἐποχή, la suspensión del juicio. Como corolario de esta crítica epistemológica se hacía manifiesta la diferencia que lo separaba de otros escépticos. Carnéades sostiene que si bien no existe un criterio de verdad definitivo, como lo pretenden los estoicos, no es posible suspender el juicio respecto a todos los casos, como lo pretende Pirrón. Carnéades encontraba una diferencia entre lo no-evidente ἄδηλον, y lo no-aprehensible, ἀκαταληρτον, pues mientras todo es no-aprehensible, tal como lo sostiene el escepticismo, no todo es no-evidente. De este modo él concedía la posibilidad de otorgar el asentimiento a proposiciones que, por su evidencia, resultaban verosímiles o altamente probables.

Carnéades deseaba responder así a la usual acusación que los filósofos estoicos dirigían a los escépticos: la inacción, la ἀπραξία, porque ninguna elección racional o simplemente razonable es posible si uno suspende el juicio por completo en todas las cosas. Al defender una total suspensión del juicio, el escéptico radical cae bajo la acusación de postular un modo de vida imposible, porque carece incluso de la prudencia mínima capaz de impedir, por ejemplo, a Pirrón caminar directo hacia el abismo, o a Lacides de Cirene morir envenenado por ingestión de alcohol. Carnéades buscaba posibilitar un modo de vida escéptico y evitar el cargo de inacción; por ello adoptó la doctrina de la representación probable, πιθανον φαντασία, que afirma que aun si los individuos no pueden guiar su conducta por un criterio de verdad absoluto que se revela inexistente, sí podían otorgar su asentimiento a las representaciones que la razón considera más probables, después de una cierta reflexión. La doctrina establecía incluso una gradación que progresaba de lo verosímil a lo probable, hasta llegar a lo persuasivo. Con todo, la conclusión era sumamente demoledora: carentes de ninguna certeza absoluta, todos los hombres, incluido el sabio estoico, debían renunciar para siempre a la certeza absoluta para guiar sus vi-

das, conformándose modestamente con lo probable. A pesar de este aspecto destructivo, en la Antigüedad se consideraba que la enseñanza tenía aspectos liberadores. Un ejemplo es Clitómaco, quien estimaba que el filósofo escéptico había realizado una tarea hercúlea "al liberar nuestra mente de ese monstruo salvaje que es el asentimiento".[95] Su efecto también había sido saludable para otras doctrinas: las incisivas críticas habían obligado a Crísipo a revitalizar la epistemología y la ética estoicas para intentar responder a los ataques de Carnéades. No obstante, sus procedimientos verbales de investigación adolecían de la misma dificultad presente desde Sócrates: son dominantemente negativos y destructivos, porque no pueden sino trastocar algo ya presente, sin lograr construir nada positivo. De este modo, Carnéades dependía por completo de su enemigo estoico para iniciar su empresa de devastación; él lo reconocía con humildad y afirmaba que "si Crísipo no hubiese existido, Carnéades tampoco lo habría hecho".[96]

La práctica y la enseñanza de Carnéades fueron completamente orales. Diógenes Laercio informa que apenas "corren de él unas epístolas suyas a Ariarte, rey de los Capadocios. Lo demás lo escribieron sus discípulos, pero él no dejó nada por escrito."[97] Su actitud de no recurrir a la escritura tenía lejanos antecedentes socráticos y estaba regida por la naturaleza intrínseca de su pensamiento, dialéctico y heurístico, que conducía a la suspensión del juicio. Quizá también temía que, al poner por escrito sus procedimientos, se redujera la fascinación que producía con su sabia y persuasiva manera de hablar.[98] Carnéades decidió confiar a la palabra pronunciada todo su prestigio, y tuvo éxito pues sus contemporáneos lo consideraron un polemista temible, tan hábil en la expresión dialéctica que los maestros de oratoria dejaban momentáneamente sus cursos para escucharlo. Su lugar de enseñanza reflejaba sus procedimientos. Desde Carnéades en adelante, los escolarcas de la Academia enseñaron en una hexedra: una estructura semicircular a cielo abierto cuyo uso se convirtió en signo de reconocimiento en el interior de la escuela. Tenía una voz tan recia que en una de sus alocuciones públicas, un gimnasiarca tuvo que pedirle que no

[95] Véase Richard Bett, "Carneades", *Encyclopedia of Classical Philosophy*, Connecticut, Greenwood Press, 1997, p. 121.

[96] Diógenes Laercio, *op. cit.*, IV, 62.

[97] *Ibid.*, IV, 65.

[98] Véase Giovanni Reale, *A History of...*, *op. cit.*, vol. III, p. 335.

gritase tanto, a lo que el filósofo, insolente, replicó pidiendo "que le diesen la medida de la voz".[99] La contrapartida de esta notable habilidad dialéctica y retórica es que sus lecciones fueron evanescentes; al no escribir nada, la enseñanza de Carnéades debió ser conservada por comentaristas como Sexto Empírico o Cicerón, y por sus discípulos, Zenón de Alejandría y especialmente Clitómaco de Cartago,[x] quien a diferencia de su maestro, fue un polígrafo incansable que llegó a escribir más de cuatrocientos libros. El precio fue el mismo que con otros filósofos ágrafos: la opinión definitiva de Carnéades quedó oculta entre sus comentaristas. No hubo acuerdo acerca de la profundidad de su compromiso respecto a la suspensión del juicio: según Cicerón, Metrodoro y Filón de Larisa, Carnéades mantenía que el sabio podía tener opiniones, es decir, podía otorgar su asentimiento a algunas proposiciones, mientras que otros como Clitómaco pensaban que sólo sostenía eso temporalmente, por motivos dialécticos. Pero aun para este último, quien era su discípulo más cercano, el sentido general de la enseñanza de Carnéades resultaba elusivo. Clitómaco, que aparentemente escribió un registro detallado de los argumentos de su maestro, confesaba que nunca había entendido lo que Carnéades realmente creía.[100]

Arcesilao y Carnéades mantenían la inspiración socrática de que la filosofía tenía como fin último enseñar a vivir, para lo cual proponían la ἐποχή, la suspensión del juicio, como una forma de alcanzar la tranquilidad de espíritu, la ἀταραξία. El escepticismo de ambos era robusto, pero no era equivalente al nihilismo de Pirrón, porque ellos deseaban ofrecer un modo de vida practicable. Así se explica que Arcesilao ofreciera como guía para la acción lo razonable, τό εὐλογον, mientras que Carnéades introdujo lo probable, πιθανον, es decir, aquello que sin ser verdadero parece lo más plausible, dadas ciertas condiciones adicionales. En el plano metodológico es preciso subrayar que ellos representan la forma radical del ejercicio dialéctico. Para esta época, la Academia ya había producido importantes y fecundos escritores, pero Arcesilao y Carnéades son la prueba de que aún se podía confiar a la palabra viva la enseñanza del Bien, siguiendo la tradición original socrática y platónica. Ellos son la muestra de que en la Acade-

[99] Diógenes Laercio, *op. cit.*, IV, 63.

[100] Filodemo, citado en Jonathan Barnes, "Carneades", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Londres, Routledge, 2000, p. 216.

mia se conservaron latentes, durante siglos, los procedimientos verbales heurísticos y dialécticos practicados por su fundador y por su antepasado más ilustre.

A lo largo del periodo helenístico, la dialéctica y la retórica continuaron siendo los fundamentos de la enseñanza filosófica y gracias a Cicerón sabemos que todavía hacia el siglo I a. C. la situación continuaba inalterada.[101] Tanto la dialéctica como la retórica estaban obligadas a iniciar *contra thesim*, es decir, contra una expresión verbal y no contra los enunciados escritos contenidos en un libro. En el salón de cursos, la tesis era propuesta por un alumno o por el profesor mismo. Ante la tesis así expresada, el contendiente tenía dos opciones: o bien iniciaba una serie de preguntas y respuestas, y el método era dialéctico, o bien ofrecía un discurso continuo, eligiendo por lo tanto el método retórico. La relevancia del método dialéctico provenía de que el futuro filósofo debía estar preparado para la discusión y la argumentación y a ello orientaba sus esfuerzos; por ejemplo, Filón, un lógico magistral, y Zenón, solían asistir a los cursos de Diodoro, el miembro más prominente de un círculo especializado en lógica y métodos argumentativos; después de las sesiones, Filón y Zenón se enfrascaban en duelos particulares para entrenar sus habilidades en el debate. A decir verdad, Zenón nunca valoró el procedimiento dialéctico por sí mismo, pero consideraba necesario saber protegerse contra los sofismas de los otros.[102]

Ya nos hemos ocupado previamente del procedimiento dialéctico, por ello conviene prestar un poco más de atención al método retórico, que era, por otra parte, el favorito de los oradores como Cicerón.

Un procedimiento de enseñanza es llamado retórico en el sentido de que la tesis que ha sido enunciada ya no es objeto de un diálogo, sino que se convierte en el punto de partida de una larga disertación que puede adquirir dos formas: la de un largo sermón, una suerte de diatriba de refutación o confirmación, o bien la forma de dos discursos antitéticos, uno pro y el otro contra dicha tesis. En el primer caso, el maestro se libraba a una brillante arenga en la que admitía o rechazaba la tesis de acuerdo con su concordancia con los principios de la doc-

[101] Véase Pierre Hadot, "Philosophie, dialectique, rhetorique", *Études de philosophie ancienne*, París, Les Belles Lettres, 1998, pp. 169 y ss.

[102] Véase David Sedley, "The protagonists", en Malcom Schofield (ed.), *Doubt and Dogmatism*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 7.

trina. Según Cicerón, en la Academia antigua, la de Jenócrates y Polemón, la cuestión que servía de punto de partida era puramente formal: el alumno sabía de antemano la respuesta que el maestro habría de dar, no estaba comprometido con la tesis que había enunciado y, de hecho, deseaba oír todo lo contrario. En el segundo caso, el procedimiento retórico adquiría la forma de dos discursos antitéticos. El dispositivo pro y contra también pretendía ser persuasivo, pero se esforzaba en presentar de manera equitativa los argumentos en un sentido y en otro, dejando al auditor la libre elección de su propio punto de vista. Éste era el método favorito de los probabilistas como Carnéades, quienes deseaban no una suspensión absoluta del juicio, sino permitir la elección de la tesis más probable. Cicerón, quien tenía un genuino amor por la filosofía, pero cuyos intereses eran primordialmente los de un orador, se identificaba también con este segundo procedimiento porque combinaba el razonamiento filosófico con una elocuencia y una persuasión agradables:

> Y así, la costumbre de los peripatéticos y de la Academia de disertar acerca de todas las cosas en sentidos contrarios me ha placido siempre, no sólo porque de otro modo no puede encontrarse qué sea verosímil en cada cosa, sino también porque ella es la máxima ejercitación en el decir.[103]

Dicho brevemente, en la enseñanza antigua, la filosofía y la retórica no estaban reñidas, porque la segunda era una habilidad indispensable para la práctica de la primera: "Maestro y alumno dialogaban, el maestro hablaba, los discípulos hablaban y practicaban para hacerlo: se puede decir que en cierta medida se aprendía a vivir, aprendiendo a hablar."[104]

UNA SESIÓN DE ENSEÑANZA EN LA FILOSOFÍA ANTIGUA

Sin embargo, hacia la misma época de Cicerón se hacía cada vez más perceptible una transformación profunda, cuyas raíces se asentaban lejos en el tiempo: la cultura del escrito orientaba la actividad filosófi-

[103] Cicerón, *Disputas Tusculanas*, II, 9.
[104] Pierre Hadot, "Formes of life...", *op. cit.*, p. 168.

ca hacia la lectura y el comentario de un conjunto de textos convertidos en canónicos poco a poco. La cultura textual se imponía gradualmente. Varios procesos confluían en este resultado. Impulsadas por la necesidad de diferenciarse y de oponerse entre sí, cada una de las escuelas de filosofía había buscado proveerse de su propia personalidad distintiva, lo que condujo a una suerte de ortodoxia expresada en la elección de doctrinas sistemáticas y consistentes contenidas, presumiblemente, en los libros de sus fundadores. El saber verdadero debía provenir de esos escritos originales. El criterio que se estimaba relevante para determinar la fidelidad a la doctrina era la enseñanza del fundador conservada en sus textos. Por lo tanto, autores como Platón y Aristóteles adquirieron un tipo de autoridad que no habían buscado en sus propias escuelas. En segundo lugar, se hacía más presente la influencia de la Biblioteca de Alejandría y de diversos editores, cuyo notable trabajo filológico había producido ediciones revisadas y canónicas, especialmente de obras históricas y poéticas. Un buen número de estas obras provenía de la tradición oral, pero la edición del libro supone una puesta en forma que otorga al escrito un aspecto que puede ser distinto de su impulso original. A fin de cuentas la escritura es una forma particular de permanencia que conduce a lo que se ha podido llamar "el milagro del texto".[105] El escrito, una vez que circula y puede ser reproducido, adquiere vida autónoma y ésta tiende a ocultar el eventual carácter provisorio de la obra, al menos en las intenciones del autor. En su vida independiente, el escrito habla por sí mismo y no siempre confiesa las intenciones que lo animaron. Al separar al autor del lector, oculta las vacilaciones del primero y se presenta frente al segundo con la autoridad del ausente y con una legitimidad que el autor no necesariamente le concedía. El escrito autónomo se presta así a un juego de exégesis y de interpretaciones en las que cada libro no hace más que hablar de muchos otros libros.

Con el surgimiento de la ortodoxia en el interior de las escuelas y la autoridad creciente de los fundadores, se pasaba del libro como instrumento de la actividad filosófica, al libro como objeto de la actividad filosófica. A ello contribuyó la aparición de la primera edición cuidada de las obras de Aristóteles, hecha por Apolonio de Rodas el año 70 a. C., y la publicación de los diálogos de Platón, organizados en

[105] La expresión es de E. A. Havelock, *Alle origini della filosofia greca*, Bari, Laterza, 1996, p. 38.

tetralogías, por Trásilo, que había sido realizada durante el reinado de Tiberio. Todo ello favoreció el impulso de una práctica ya existente; el tratamiento sistemático de aspectos específicos de la doctrina, como el que realizó en tratados, hoy perdidos, Filón de Larisa (siglo I a. C.), y Eudoro de Alejandría (siglo I d. C.), acerca de los principios éticos de la Academia. La fragmentación de la doctrina en dominios específicos alienta aún más un falso impulso para incrementar la sistematicidad del conjunto. Finalmente, la existencia de ediciones confiables promovió la práctica, más bien escolástica, consistente en tejer una urdimbre de explicaciones de textos. De ahí nacieron la paráfrasis y el comentario que sigue paso a paso al original, formas literarias destinadas más a reducir la oscuridad del texto que a poner a prueba su veracidad: "El exponente más notable de esa actividad es Alejandro de Afrodisia (*ca.* siglo III d. C.), el comentarista por excelencia de Aristóteles."[106] Este proceso, que sin duda contribuyó a la escasa originalidad de la filosofía posterior a las doctrinas helenísticas, se reflejó en la enseñanza filosófica. Se había iniciado la era del comentario filosófico.

La enseñanza de la filosofía no escapó a ese movimiento general. A partir de entonces, los cursos se iniciaron con la lectura y el comentario de textos de filósofos fundadores de cada escuela. Fue en esta primera parte que alguien como Aulo Gelio leyó el *Banquete* al lado de su maestro Taurus, como parte de su instrucción filosófica, aunque se quejara de que en su tiempo los estudiantes preferían leer los diálogos más entretenidos como el *Fedro* o el *Banquete,* por su evidente contenido erótico.[107] El comentario como punto de partida se hizo presente en todas las escuelas, platónica, peripatética y estoica, cualquiera que fuese la talla de la comunidad. Todas se destacaron en el comentario, pero entre ellas, el neoplatonismo representó el ejemplo más sobresaliente de esta tendencia exegética. Había en ello un aspecto positivo porque significó la vuelta a los escritos de Platón después del periodo escéptico impuesto por Arcesilao y Carnéades. El aspecto negativo era que entre los profesores neoplatónicos, la lectura se orientaba hacia una explicación de textos en sentido literal. No carecían de una actitud intelectual abierta y con frecuencia leían y valoraban a otros filósofos, especialmente a Aristóteles, pero la originalidad no era necesariamente un mérito entre ellos, y en muchos casos adoptaron la actitud

[106] Giuseppe Cambiano, "Sapere e testualita...", *op. cit.*, p. 94.
[107] Aulo Gelio, *Noches Áticas*, I, XXVI, 1-4.

reverente de quien descifra un secreto oculto. En todas las escuelas el profesor de filosofía estaba obligado a conocer estos escritos con detalle, con frecuencia de memoria, de modo que éste se convirtió en el garante de la conservación y la continuidad de la tradición textual, que se iniciaba con esos escritos originarios. Los profesores podían realizar los comentarios y las paráfrasis de esos textos por escrito, en el aislamiento de su estudio, pero en general los hacían mediante la palabra viva, directamente en la enseñanza. Por eso es que la mayoría de las obras del periodo imperial que se han conservado provienen de contextos escolares y de notas de curso. Así se construyeron esas catedrales exegéticas de las que el neoplatónico Proclo es una figura paradigmática.

En las diferentes escuelas se instaló el hábito de que la sesión de enseñanza comenzara por la lectura de un fragmento de texto, seleccionado normalmente por el profesor. La lectura podía ser realizada por el estudiante o por el maestro en persona, como lo muestra el caso de Epicteto.[108] Podía tratarse de una lectura sumamente técnica, por ejemplo, los tratados de lógica de Crísipo que Epicteto mismo solía incluir en sus cursos. El estudiante realizaba una lectura que incluía un primer comentario hecho por él mismo, llamado ἀνάγνωσις o ἀνάγνωσμα.[xi] Una actividad similar se realizaba en las escuelas de los gramáticos, es decir, la lectura de un texto seguida de un comentario, con la única diferencia, según Epicteto, de que el filósofo debía adoptar como suyos los preceptos que leía.[109] Inmediatamente, el profesor podía hacer una corrección de la lectura llamada ἐπαναγνωσις en la que rectificaba los eventuales errores cometidos y agregaba un comentario o una opinión personal.[110] A esta corrección podían seguir varios momentos: la definición e interpretación de los términos, el análisis de los argumentos y quizá la discusión de una serie de argumentos "hipotéticos" relacionados.

La lectura era una alocución en voz alta. Es improbable que cada uno de los auditores poseyera una copia de los textos leídos, de manera que la verbalización debía asegurar el conocimiento de los escritos, algunos de los cuales nunca estarían ante la vista de los asistentes. Los estudiantes debían tomar notas y conservar en la memoria los elemen-

[108] Epicteto, *Diatribas*, 2, 14, 1.
[109] Véase M. L. Clarke, *op. cit.*, p. 87.
[110] Véase Marie Odile Goulet-Cazé, *op. cit.*, p. 265.

tos adicionales.[111] Como sucedía con toda lectura en la Antigüedad, la interpretación era lenta y parsimoniosa. Era una ejecución lenta, vigorosa y muscular, porque el lector debía dar vida sonora a una serie de elementos sintácticos y prosódicos que la página escrita no contenía. También exigía preparación: las páginas antiguas, constituidas por una serie ininterrumpida de letras que no indicaban la separación entre palabras, frases o párrafos, y que carecían casi por completo de puntuación o ayudas visuales, no estaban diseñadas para permitir la lectura inmediata. Examinaremos más adelante las razones que se encontraban detrás de las páginas antiguas, pero el hecho es que la lectura inmediata y correcta de un texto desconocido era una proeza más bien excepcional. La tarea de leer debía ser preparada por el estudiante con antelación, agregando los signos que le permitían interpretar correctamente, retirando posibles ambigüedades; el profesor, en cambio, no tenía el mismo problema cuando leía, porque conservaba en la memoria largos fragmentos de esos escritos intensamente estudiados. Las páginas contenían el mensaje escrito, pero aun requerían de la voz para adquirir su significación plena. Eran variantes de la expresión oral. Estaban escritos, pero sólo mediante la interpretación llegaban a ser textos. Y a pesar de estos obstáculos, la lectura realizada en el salón de clase debía ser exacta y escrupulosa porque, a partir del siglo I d. C., un buen número de alumnos ya no tenía el griego como lengua materna. En esas condiciones, una lectura bien articulada era por sí misma una parte de la explicación; por el contrario, una lectura incorrecta o indecisa era un obstáculo para la comprensión y, por lo tanto, motivo de burla o de indignación. Luciano, por ejemplo, relata que alguna vez Demetrio el Cínico, enfurecido por la mala lectura que escuchaba hacer de un libro precioso, las *Bacantes*, de Eurípides, arrebató el libro al lector, diciendo "más vale que Penteo sea despedazado una vez por mí, que mil veces por ti".[112]

La lectura y el comentario de textos en el salón de clase indica la importancia que el escrito había alcanzado en la actividad filosófica. Pero ello no desplazó del todo los tradicionales métodos verbales de enseñanza. Después de la exposición técnica del libro y de los comen-

[111] En una carta enviada a casa, Marco, el hijo de Cicerón, que por entonces estudiaba en Atenas, le pide a su padre que le envíe un secretario, griego de ser posible, "pues me ahorraría muchas molestias al escribir las notas de lectura". Cicerón, *Ad fam.*, XVI, 21, 1-5 y 8.

[112] Luciano, "Contra un ignorante que compraba muchos libros", vol. II, 19.

tarios que ella suscitaba, los filósofos invitaban a sus alumnos y auditores a plantear cuestiones. Así daba inicio la segunda parte de la sesión, igualmente importante en la instrucción del filósofo. Para hacer frente a las preguntas planteadas, el profesor no recurría ya al método dialéctico, sino que hacía uso de los dos procedimientos retóricos mencionados previamente. Una rápida referencia a la enseñanza de Epicteto permitirá ofrecer una buena ilustración de ello. La sesión cotidiana se iniciaba con la lectura de un fragmento de Zenón, Cleantes o Crísipo. Inmediatamente después de la lectura comentada, los auditores formulaban una cuestión o expresaban una tesis. Siguiendo el primer procedimiento retórico ya mencionado, a propósito de esa tesis, Epicteto iniciaba una brillante argumentación llena de imaginación y brío, la diatriba, cuyo carácter esencial es exactamente esa situación de enunciación. La diatriba podía contener elementos heterogéneos como poemas, metáforas o bromas, pero su intención era siempre la misma: la persuasión o inducción de las convicciones. Bajo esta premisa, el profesor respondía a la cuestión planteada con un discurso continuo de refutación o de confirmación llamado διάλεξις, es decir, rebatía contra proposiciones teóricas expresadas. El dispositivo era dominantemente retórico, pero la dialéctica estaba latente; es verdad que sólo el profesor hablaba, pero entre los procedimientos tradicionales a su alcance se encontraba el de entablar una suerte de diálogo con algún interlocutor ficticio, una especie de diálogo virtual. Muchas veces el interlocutor ficticio apenas murmuraba una objeción, pero este desdoblamiento teatral era propio del método erístico, una forma monológica de argumentar conservando algo del método socrático. La enseñanza de Epicteto que pasó al escrito registró esta mezcla entre διάλεξις, diálogo socrático y discurso en general.[xi]

Ante la tesis propuesta, el profesor podía optar también por el segundo método retórico: desarrollar dos discursos antitéticos, uno pro y el otro contra la afirmación original. En este caso, el profesor no dialogaba con un interlocutor ficticio, sino que él ocupaba ambos papeles simultáneamente. Este procedimiento era heredero de las discusiones que se desarrollaban en la Academia, en las que se intentaba recrear las condiciones de un debate real, tal como habría podido hacer el defensor de una doctrina si hubiera estado presente. Era un intento por dar nuevamente vida al autor de un escrito, vinculando lo hablado a aquello que estaba consignado en un texto.[113] Una situación

[113] Véase Giuseppe Cambiano, "Sapere e testualità nel...", *op. cit.*, p. 80.

de esta naturaleza se presenta en el *Teeteo*, de Platón. Ahí se ofrecen los argumentos de Protágoras, aunque éste no está presente. En el diálogo, los argumentos del sofista se extraen de un libro, situación que finalmente conduce a comprobar la inferioridad del escrito en la búsqueda de la verdad, porque en ausencia del autor de esas ideas, ninguna discusión real es posible.[114]

Las dos secciones de la sesión de enseñanza muestran la compleja relación que se había establecido entre el escrito y la palabra viva. El libro estaba presente como útil pedagógico indispensable, como el punto de partida de la reflexión. Los textos seleccionados para la enseñanza eran los que se adecuaban a los tópicos morales que se deseaba dilucidar y no a la inversa; no era el libro, sino los tópicos morales los que llevaban la iniciativa. El libro podía poner en marcha la discusión, pero no podía contenerla. Sin embargo, era en el debate que él suscitaba donde se encontraba una parte esencial de la instrucción del futuro filósofo y donde el profesor podía exponer, siguiendo las preguntas incisivas de su auditorio, su propia concepción. Lo que animaba la investigación filosófica era justamente esta segunda parte, y fue ésta la que se constituyó en fundamento de las obras futuras. Si el libro representaba el impulso original, también se convirtió en el resultado de esa misma investigación colectiva y verbal. El libro, al lado de los métodos dialéctico y retórico, que incluyen la voz y la memoria constituían, juntos, ese universo filosófico. En el fondo, estaba aún latente un principio socrático: la obra de un filósofo, incluidos esos monumentos exegéticos, no proviene de su actividad solitaria en un gabinete, sino de la búsqueda colectiva de la verdad.

Es en este sentido profundo que los textos filosóficos antiguos son resonancias de la actividad de enseñanza. Un caso ilustrativo de la persistencia de esta situación durante la Antigüedad es Plotino. Acorde con los tiempos, ya en el siglo III d. C., Plotino iniciaba su sesión de enseñanza o bien con la lectura de los textos de Platón y Aristóteles, o bien con comentarios realizados en torno a éstos. Plotino no intentaba hacer una filosofía original; él se consideraba sobre todo heredero de Platón, como lo demostraba en sus controversias con otros filósofos que también se pretendían platónicos, y por su fidelidad al celebrar regularmente con sacrificios, un banquete y algunos discursos, los ani-

[114] Neil O'Sullivan, "Written and spoken in the first sophistic", en I. Worthington (ed.), *Voice into text. Orality and Literacy in Ancient Greece*, Leiden, E. J. Brill, 1996, p. 119.

versarios de Sócrates y Platón. La lectura de esos clásicos en el aula era pues de aclaración exegética destinada a asegurar la comprensión de las afirmaciones de esos filósofos fundadores. En esas sesiones, Plotino nunca fue lector y debió conformarse con escuchar la lectura hecha por otros, porque una enfermedad en los ojos le impedía leer, incluso sus propios manuscritos. Sin embargo, su capacidad de concentración durante la lectura debió ser excepcional, aun para los estándares antiguos, porque Porfirio relata que una vez terminada la lectura, cuando Plotino había alcanzado la comprensión, después de un breve tiempo de meditación, "expresaba en pocas palabras una intuición, una elucubración profunda y se levantaba".[115]

El objetivo de la enseñanza de Plotino no era puramente exegético. Para su talento no era suficiente con establecer el texto a través de un juego de erudición, porque pensaba que el filósofo debía buscar una respuesta personal e independiente a esos problemas. Plotino era un erudito, pero le movía un profundo afán de renovación de la doctrina platónica. De ahí proviene su actitud ante el escrito: el texto leído no era más que una ayuda privilegiada, un punto de partida hacia la verdad. Puesto en el camino de esa búsqueda, Plotino hacía ver que conservaba convicciones socráticas acerca del valor de la discusión verbal y dialógica. El filósofo animaba a los asistentes a "investigar por sí mismos", lo que se traducía en frecuentes intervenciones y preguntas, práctica que, según Amelio "durante un cierto tiempo condujo a la sesión de enseñanza a un desorden extraordinario e insustancial".[116] Porfirio cuenta que durante esas sesiones de indagación dialógica, Plotino sufría una transfiguración que lo hermoseaba visiblemente "bañábale un sudor tenue, irradiaba apacibilidad y a las preguntas respondía con muestras tanto de bondad como de energía".[117] Su belleza era comparable únicamente con su obstinación; una vez que la discusión se había iniciado, Plotino tenía que llegar hasta el final, hasta que las dificultades se hubiesen quedado resueltas, sin importar el tiempo requerido. Así es como Porfirio se había convertido en el interlocutor favorito del filósofo; llevaba tres días interrogando al maestro acerca de la unión del cuerpo con el alma. Tamasio, otro auditor recién llegado, fastidiado de esas sesiones de preguntas y respuestas,

[115] Porfirio, *Vida de Plotino*, 14, 17-18.
[116] *Ibid.*, 3, 34-38.
[117] *Ibid.*, 13, 8-10.

pidió a Plotino que desarrollara un tema de tal modo que le permitiera tomar apuntes. El maestro respondió: "Si cuando Porfirio pregunta no le resolvemos las dificultades, no seremos capaces de decir absolutamente nada que merezca ser tomado por escrito."[118]

Además de la búsqueda dialógica de la verdad, Plotino tenía un segundo rasgo socrático: la convicción de que se trataba de un esfuerzo colectivo. Él había reunido en torno a sí una comunidad espiritual. No era propiamente una institución porque la escuela funcionaba en casa de Gémina, en la que el filósofo hacía el papel de huésped y pedagogo de una gran familia aristocrática.[119] Aunque el acceso a la escuela era libre y en la comunidad existían personas de todas las edades, incluidos niños que habían sido confiados al filósofo en el momento de la muerte de sus padres, la enseñanza de Plotino no estaba orientada a la formación de jóvenes, sino a una suerte de investigación de muy alto nivel en la que sólo podían participar aquellos individuos aptos para seguirla. Una prueba de ese nivel académico es que aun cuando la escuela estaba instalada en Roma, Plotino no enseñaba en latín, sino en griego. Por eso establecía una clara distinción entre los alumnos regulares ζηλωταί, verdaderos discípulos animados por el deseo ferviente de imitar al maestro tanto en el plano intelectual como en el modo de vida, y los simples ἀκροαπσαί, discípulos temporales movidos normalmente por intereses puramente intelectuales. Entre los primeros, algunos tenían responsabilidades especiales y jugaban un papel equivalente al de "asistentes", como era el caso de Porfirio mismo, a quien el filósofo encargó rebatir las atrevidas tesis del rétor Diófanes, hacer un reporte del libro de Eubulo *Cuestiones Platónicas*, y examinar, acompañado de Amelio, algunos puntos referidos a las cuestiones gnósticas.

Todos los auditores de Plotino debían tomar notas de su enseñanza. Fue de ese modo como Amelio reunió en casi cien libros la serie de escolios que legó a su hijo Hostiliano Esiquio de Apamea, los cuales se han perdido. Existían también manuscritos del maestro, pero esos textos no circulaban fácilmente: sólo eran entregados a unos cuantos auditores cuidadosamente elegidos mediante un examen a fondo. Los escritos que han llegado a nosotros, aunque no son notas de curso, están vinculados fuertemente a esta situación de enseñanza verbal. Plotino se había dedicado, desde unos años antes de la llegada de

[118] Porfirio, *Vida de Plotino*, 13, 15-18.
[119] M. O. Goulet-Cazé, *op. cit.*, p. 254.

Porfirio, a poner por escrito los temas filosóficos que surgían durante las sesiones, sin darles ningún orden preestablecido, intentando simplemente resolver los problemas planteados por sus discípulos o por él mismo. Tales escritos son respuestas a dilemas surgidos en el curso, en las sesiones de preguntas, y reflejan más las preocupaciones inmediatas de un profesor que desea resolver las dudas surgidas en el salón de clases, que las de un autor deseoso de construir una doctrina general, sistemática y exhaustiva:

> algunos textos de Plotino dan la apariencia de haber sido escritos para un público mayor de lectores, por ejemplo los tratados sobre la potencia y el acto (II, 5, 25), mientras otros sólo pueden haber sido escritos para colaboradores cercanos o para algún alumno en particular. Pero incluso aquellos textos que pudieron ser pensados para un público más amplio, no fueron dirigidos a lectores fuera del grupo de amigos, admiradores y auditores regulares de Plotino.[120]

El autor las conservó sin imponerles orden. La forma que guardan las *Enéadas* no fue dada por Plotino sino por Porfirio quien, cumpliendo una promesa hecha al maestro, corrigió los manuscritos, los ordenó sistemáticamente sin respetar el orden cronológico en que fueron realizados, les otorgó títulos, incluido el título general, y los editó siguiendo de manera explícita el ejemplo de Apolodoro el Ateniense y de Andrónico de Rodas, el editor de Aristóteles. La edición de Plotino otorgó una impronta textual, sistemática y definitiva a lo que originalmente fue una serie de preocupaciones dispersas en el tiempo, aunque ese orden no logró borrar del todo las huellas que dejó el proceso de rememorar las respuestas ofrecidas.

Plotino es un caso sumamente interesante y el límite temporal de nuestro trabajo. Su enseñanza, que se inicia con la exégesis de escritos de autores que él ya considera canónicos, se prosigue como investigación por medios verbales y dialógicos. Plotino escribe, pero mientras lo hace no actúa como un autor moderno, buscando expresar por escrito para un público sin rostro una doctrina general. Él actúa en concordancia con su papel de director del pequeño grupo que le ha

[120] A. H. Armstrong, "Plotinus", en A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 219.

confiado su formación espiritual y personal. Es imposible saber en quiénes pensaba mientras redactaba sus escritos, pero puede haber sido cualquier miembro de la comunidad, porque no siempre resulta que las preguntas interesantes provienen de los alumnos más intelectualizados. Las respuestas son resonancias de las preguntas verbales, pero ocultan el hecho por haber sido escritas en un soporte permanente. Plotino lo sabía y por eso durante largo tiempo no consideró la necesidad de hacerlas "públicas", es decir, de extraerlas de su contexto de origen. Fue la intervención de otro hombre, con otras ideas, la que llevó a cabo esa "publicación" y de ese modo otorgó a esos escritos la posibilidad de ejercer su influencia más allá de sus propósitos originales. Los condujo a una dimensión distinta de la que Plotino creó y protegió, porque el filósofo no había fundado una escuela "institucional" sino una comunidad que se disolvió con su muerte, e incluso antes, en el momento en que una grave y repugnante enfermedad lo obligó a abandonar a sus discípulos y refugiarse en la soledad, lejos de Roma. La difusión de esos textos permitió que esa minúscula comunidad se convirtiera en el lugar de origen de una vigorosa tradición intelectual, una de las grandes tradiciones filosóficas del imperio romano.[121] La profunda renovación del platonismo durante el siglo III d. C. se debe en buena parte a la permanencia de esos escritos que permitieron además que el valor del pensamiento de Plotino fuera reconocido. Después de la edición de Porfirio, la escritura dejó como legado el imponente edificio doctrinal que constituyen las *Enéadas*, pero en ese mismo proceso quedaron acalladas las preocupaciones del filósofo y el bullicio verbal de las sesiones de filosofía que les dieron origen.

LA PALABRA ESCRITA Y LA MEMORIA: EPICURO

Un buen número de producciones filosóficas de la Antigüedad son una preparación a la enseñanza, como en Aristóteles, un propedéutico a la instrucción como en Platón, o una reminiscencia del salón de cursos, como en Epicteto y Plotino. En otros casos, esos escritos eran respuesta directa a los debates en los que participaban los filósofos. Epicuro, por ejemplo, relata que un libro en el que reconsideraba sus

[121] M. O. Goulet-Cazé, *op. cit.*, p. 250.

ideas acerca de la verdad y del lenguaje era su reacción a los propósitos que Diodoro Cronos había expresado en una discusión, y no una respuesta a ideas que hubiese encontrado en algún escrito.[122] Las expresiones y las tesis contenidas en tales escritos suelen estar en concordancia con las necesidades espirituales de su auditorio debido a la convicción del profesor de la prolongación de su actividad oral. Resulta plausible afirmar que las obras filosóficas estaban determinadas y moldeadas por la tradición oral, porque la filosofía misma era sobre todo oral en su carácter.[123]

Una vez puestas por escrito, las palabras del filósofo habrían de circular en una comunidad amplia o reducida, próxima o lejana, de auditores y lectores, pero ni aun entonces escaparían a los hábitos orales predominantes en el mundo antiguo. En un medio que apreciaba la palabra pronunciada, la comunidad de auditores y lectores con frecuencia hacía de la memoria el lugar específico para la retención de esos mensajes. La escritura ofrece una forma de permanencia, pero la cultura oral valora especialmente la memoria porque permite establecer un vínculo entre el mensaje y un cierto desarrollo espiritual, hace del individuo, y no del libro, el resguardo de ese saber y, mediante la remembranza, permite al contenido del mensaje ejercer una acción sobre la vida cotidiana. Los escritos filosóficos estaban destinados a circular como textos, pero tendían a ser conservados en la memoria, porque se esperaba que provocaran en el lector una cierta reacción espiritual. El escrito era moldeado en forma y contenido por su futura retención en el recuerdo individual, colocando así a las premisas de la oralidad en el corazón del texto. Un buen ejemplo de ello es la producción y el uso de escritos en la escuela dirigida por Epicuro.

Debido a las convicciones de su fundador, la comunidad del Jardín estaba compuesta por las clases sociales más heterogéneas, en abierto desafío al jerarquizado mundo antiguo. Tal diversidad tenía su prolongación natural en los niveles de educación entre los adeptos: en el Jardín se encontraban hombres tan letrados como Filodemo de Gadara al lado de los campesinos y libertos más rústicos. Esta heterogeneidad no era vista como un obstáculo; más bien obedecía a tres concepciones defendidas por Epicuro: que era posible iniciarse a la filosofía a cualquier edad, que resultaba posible filosofar en cualquier situación de la

[122] Véase D. Sedley, "The protagonists", *op. cit.*, p. 9.
[123] Pierre Hadot, "Forms of life...", *op. cit.*, p. 62.

vida y que para ello era indiferente el grado de educación que se poseyera. Epicuro deseaba ser el educador de todos y cada uno. No existen indicios seguros de que existiera en él una voluntad de proselitismo, pero sí está claro que deseaba poner al alcance de todos, sin importar edad, sexo o condición social, los dogmas y principios de su enseñanza. De ahí se desprende una estrategia particular contenida en sus escritos. Y quizá de ahí mismo proviene su notable productividad igualada sólo parcialmente por su celoso rival, Crísipo, con la importante diferencia de que en los escritos de Epicuro todo era expresión de su propio pensamiento, sin que hubiese nada ajeno a él.

La estrategia pedagógica de Epicuro consistió en proponer a sus adeptos una enseñanza gradual basada en la práctica constante de la memoria. Entre los epicúreos, el aprendizaje se iniciaba con el conocimiento de los dogmas básicos mediante la lectura. Probablemente algunos de ellos no eran letrados y requerían la lectura en voz alta hecha por algún otro; de este modo pueden explicarse los constantes llamamientos dirigidos a todos para no conformarse con lo que escuchaban y a leer por sí mismos, aprovechando las ventajas que ello ofrecía para convertirse en un buen discípulo del maestro. Sea escuchando o bien leyendo por sí mismo, el principiante comenzaba con el conocimiento de resúmenes llamados "epítomes", en los que se presentaban los cuarenta dogmas más importantes, expresados en sentencias breves. Las cuatro primeras sentencias de esos compendios eran especialmente relevantes y constituían el "cuádruple remedio para el alma", el τετραφαρμακος, un resumen de los principales dogmas[124] de la doctrina.[125] La iniciación a la filosofía epicúrea no se realizaba mediante la lectura de abstrusos tratados, sino con la presentación de una sabiduría expresada en forma de máximas o versos, porque éstos resultaban especialmente atractivos en las primeras etapas de la formación. El estudiante debía memorizar esas fórmulas breves; según Cicerón, todo epicúreo que apreciara este nombre estaba obligado a conocer de memoria los Κύριαι δόξαι del fundador. La doctrina quedaba así al alcance de los menos cultivados y no es atrevido afirmar que, para un cierto número de adeptos, éste fue el único acceso a la filosofía.

[124] Ilsetraut Hadot, "Epicure et l'enseignement philosophique hellenistique et romain", Actès du VIIIème Congrès, Association Guillaume Budé, 1968, p. 349.

[125] Las cuatro sentencias son: Los dioses no son de temer; La muerte no es terrible; El bien es fácil de adquirir; El mal es fácil de soportar.

En su *Carta a Herodoto*, Epicuro mismo señala que el propósito de encapsular la doctrina en expresiones lapidarias era facilitar su retención en la memoria, a la vez que aleccionar a un público que no disponía de tiempo para leer grandes obras. La importancia de esos resúmenes fue tal, que los cuatro escritos completos que se conservan del filósofo son epítomes. Algunas veces éstos eran solicitados por discípulos que alejados del maestro, como Pítocles, encontraban dificultades para memorizar los tratados más extensos. Pero había una segunda razón igualmente relevante: para Epicuro, los dogmas filosóficos son armas de combate. Puesto que su propósito fundamental era liberar al alumno de las falsas creencias que lo oprimen, como el temor a los dioses o el miedo a la muerte, esos dogmas debían estar siempre a su disposición, permitiéndole enfrentar y resolver exitosamente las inquietudes capaces de asaltarlo en cualquier momento. Alojados en la memoria, al alcance de la mano, tales dogmas debían permitir resolver las aporías, teóricas y prácticas, que acechan al individuo, ofreciéndole las indicaciones prescritas por la doctrina en cada caso particular. Su repetición constante era aconsejable porque así se realizaba el tránsito de un mero conocimiento a una transformación del estado del alma. Ésta era una particularidad respecto a otras escuelas: hubiera sido imposible, por ejemplo, practicar la filosofía aristotélica lejos de los trabajos y las discusiones en común realizadas en la tranquilidad del Liceo; para Epicuro, en cambio, el hecho de encontrarse en medio de las peripecias de la vida cotidiana no excluye al individuo de la posibilidad de filosofar.[126]

La lectura con fines de memorización era una práctica usual en la Antigüedad. En la enseñanza elemental, los libros eran leídos para ser memorizados, especialmente si se trataba de obras poéticas. El objetivo que constituía la enseñanza básica provocaba que la lectura estuviese orientada a aprender de memoria a todos los grandes poetas: conservar esas obras en el recuerdo no era prueba de erudición, sino parte de la educación moral del alumno, por eso Nicias alentaba a su hijo Nicerato a aprender a Homero en su totalidad, con la esperanza de que así se convirtiera en un buen hombre.[127] La técnica de lectura basa-

[126] Véase G. Cambiano y L. Redici, "Atene: Le scuole dei filosofi", en G. Cambiano (ed.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, Roma, Salerno Editrice, 1990a, vol. I, t. II, p. 549.

[127] Jenofonte, *Banquete*, 3, 5.

da en la alfabetización fonética, que consiste en leer sílaba a sílaba, colaboraba en la retención del mensaje y por lo tanto nunca se buscó sustituirla con la alfabetización de comprensión, más orientada a retener el sentido del texto. La misma razón explica las escasas ayudas que las páginas antiguas ofrecían al lector.[128] Platón mismo, en el pasaje en que defiende la necesidad de una alfabetización generalizada, dice que a los niños deben dárseles poemas para leer y retener en el recuerdo: "[el maestro] hace leer a toda la clase colocada en filas en los bancos, los versos de los grandes poetas y hace aprender de memoria esas obras llenas de buenos consejos".[129]

Epicuro hacía descansar su propia estrategia en esta larga tradición de la lectura para memorizar, pero introdujo una novedad: una enseñanza progresiva. Una vez memorizados los principios básicos, el alumno podía ascender hacia obras de mayor envergadura. Ello condujo a la elaboración de una serie de libros graduados que, pasando por los tratados especiales acerca de temas como la piedad, la justicia, los fines o los dioses, conducían a la cima ocupada por la gran obra del filósofo, Περί φύσεως, *Sobre la naturaleza* (llamado también *Sobre la física*). Al lado de este monumento, existían otros libros "dogmáticos" entre los que se encontraban tratados referentes a los átomos, al vacío, al tacto, a los ídolos, la visión y la fantasía.[130] Estaba previsto un orden de lectura: el tratado acerca de los dioses, por ejemplo, era de los que se encontraban al final de la lista y estaba reservado únicamente a los estudiantes avanzados. Esta progresión no implicaba el abandono de los epítomes: éstos eran una especie de silabarios que debían ser conservados siempre al alcance de la mano. Los epítomes eran breviarios portátiles y por lo tanto debían estar disponibles apenas se presentara un minuto de respiro al individuo. El alumno los requería en su carácter de manuales de autoayuda, para los momentos en que no podía recibir instrucción oral.[131]

Desde el punto de vista pedagógico, la enseñanza era progresiva, pero en su forma metodológica ella adquiría la forma de un procedi-

[128] Rosalind Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 92.

[129] Platón, *Protágoras*, 325e.

[130] Norman Wentworth de Witt, *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1954, p. 115.

[131] Véase Ilsetraut Hadot, "Epicure et l'enseignement...", *op. cit.*, p. 347.

miento deductivo. Resulta curioso que Platón, que amaba la geometría, adoptara el diálogo como forma literaria de expresión de sus ideas, mientras Epicuro, que desdeñaba esa ciencia, adoptara un método deductivo para guiar a su lector a partir de sus dogmas básicos, hasta sus directrices prácticas. En esos escritos los principios elementales eran primero enunciados y luego probados como teoremas; cada teorema, a su vez, se convertía en premisa para la deducción de teoremas subsidiarios. El propósito era dotar al alumno de una mayor destreza en el uso de los primeros principios, generando en él la capacidad de deducir normas de acción cotidiana a partir de los dogmas elementales. Esto es lo que Lucrecio, también producto del autoestudio, advertía a Mnemio, al que dedicó su largo poema didáctico *Sobre la naturaleza*: "serás capaz por tu propio esfuerzo, sin ayuda, de extraer una verdad tras otra".[132] La deducción geométrica exigía el uso constante y creativo de lo que se encontraba almacenado en el recuerdo, pero una precaución era indispensable: para alcanzar esos resultados era necesario proveer gradualmente a la memoria de nuevos elementos, lo que debía hacerse en la medida en que no se perdieran de vista las intuiciones fundamentales de la doctrina, las únicas que permiten deducir mayores precisiones sobre las cuestiones de detalle.[xiii] El estudiante era constantemente prevenido contra una prisa indebida, debía proceder pausadamente y en cada momento debía confiar a la memoria únicamente aquello que le permitiera un dominio sobre el tema elegido. Evidentemente, Epicuro no veía en la memoria el depósito pasivo de unas cuantas fórmulas sin vida, sino el ejercicio de una facultad que, a la vez que permitía hacer frente a las inesperadas circunstancias de la vida, se reafirmaba a sí misma en cada actualización.

El procedimiento deductivo y sistemático resultaba especialmente adecuado porque el propósito era transitar desde los principios generales hasta los casos particulares, y no a la inversa. El método deductivo no era exclusivo de los epicúreos, pero en ellos tenía una peculiaridad: en Epicuro, toda nueva aplicación debía conducir al reforzamiento de los dogmas conocidos. Así actúa el extenso tratado de Epicuro en treinta y siete libros, *Sobre la naturaleza*, del cual se conservan fragmentos entre los rollos carbonizados de Herculanum. La obra es una especie de libro "progresivo" en el que Epicuro vuelve una y otra vez sobre las mismas cuestiones de base, agregando nuevos elementos y proble-

[132] Lucrecio, *Sobre la naturaleza*, I, 407-408.

mas provenientes no sólo de la física, sino también de la ética y de la epistemología.[133] En la enseñanza de Epicuro, el propósito del método no era tanto producir un conocimiento nuevo, sino proveer una suerte de extensión de lo conocido haciendo una y otra vez la prueba de la aplicabilidad universal de los dogmas básicos. El encadenamiento lógico de los principios valía tanto para enfrentar los casos particulares no previstos por la teoría general, como para el propósito de facilitar la retención en la memoria.

Durante la Antigüedad se hizo uso extensivo de este vínculo entre la forma del razonamiento y la memoria. Zenón el Estoico, por ejemplo, tenía el hábito de exponer el núcleo esencial de su doctrina en forma silogística. La mayoría de estos silogismos tienen escaso valor lógico, pero su función era múltiple: ofrecían una conclusión en forma sintética de un razonamiento más complejo articulado en varios pasajes más amplios, e introducían y preparaban al lector a una exposición más detallada. Pero sobre todo y en primer lugar, intentaban hacer "memorable" la enseñanza en el sentido literal del término, es decir, fácil de memorizar. Algo similar sucede en Epicuro en el que la aparente extensión del conocimiento resulta ser en el fondo un reiterado ejercicio de la memoria. De ahí proviene la acusación frecuente de que a Epicuro el examen de la naturaleza no le sugería en realidad cosas nuevas. A diferencia de lo que sucedía con el Liceo, la literatura del Jardín no buscaba producir nuevos conocimientos, sino sólo probar la enorme coherencia de la doctrina y, de este modo, aportar al individuo la tranquilidad que sobreviene cuando se disipan las amenazas que imaginariamente lo atormentan. La estrategia de los epicúreos se desprendía de una convicción: para alejar esos tormentos no basta con saber, porque el que sabe algo no necesariamente está en condiciones espirituales de hacer frente a las circunstancias de la vida.[134] Desde luego también es la confirmación de que, lo mismo que en otras escuelas helenísticas, en el epicureísmo el fin último no es el conocimiento sino la serenidad, la ἀταραξία, que proviene de la perfecta concordancia entre los dogmas, la estructura interna de las cosas y la norma que guía la conducta individual. Pero como la vida es mudable, sólo la renovación incesante de la memoria podía lograr que esa tranquilidad no se disipara. En eso consistía la formación del discípulo de Epicuro:

[133] Véase Giuseppe Cambiano, "Athene: le scuole dei...", *op. cit.*, p. 459.
[134] Ilsetraut Hadot, "Epicure et...", *op. cit.*, p. 349.

"No únicamente en memorizar, porque eso sería sumamente sencillo, sino en una suerte de meditación continua acerca de las verdades fundamentales, meditación que el adepto a la filosofía puede practicar solo, o bien acompañado por otro." [135]

Mientras el carácter progresivo de ciertos libros servía a la comprobación continua de los dogmas básicos, había otro género de escritos en la escuela de Epicuro que podían ser llamados de "rememoración", en el sentido de que su propósito era reanimar lo que ya se tiene en el entendimiento. En este caso, el libro era convertido en una herramienta de recordación destinada a revitalizar lo que se ha obtenido por otras lecturas o en el proceso deductivo. La función de rememoración supone una enseñanza previa que le sirve de base, pero su eficacia consiste en desencadenar una relación entre lo ya conocido y una práctica actual. El libro como instrumento de rememoración también era ampliamente conocido en el mundo grecolatino. Además de los epicúreos, los estoicos habían realizado algo similar. Arriano, por ejemplo, además de las *Diatribas* de Epicteto, compuso un manual cuyo objetivo principal era ser una guía y un instrumento de repaso, útil para la recordación y para mantener actualizado algo que ya se había aprendido. Lo llamó *encheiridion,* porque los griegos llamaban de este modo todo aquello que se pudiera tener en la mano y que, siendo fácil de asir y manejar, estuviera constantemente disponible:

> equivale a nuestro "manual" como sustantivo o como adjetivo [...] e incluye desde un ramillete de flores hasta cualquier objeto pequeño y finalmente llegó a designar el libro manejable que en poco volumen contiene mucha doctrina. [136]

Los libros pertenecientes al género de rememoración no eran propiamente introductorios porque aquel que accedía a ellos tenía que poseer de antemano un cierto conocimiento de los deberes y de las prácticas impuestos por la doctrina. Esos libros no dejan de expresar en voz alta el sentido que los anima, pues suelen interpelar al lector con fórmulas como "recuerda que... recuerda que..."

La importancia del escrito en la enseñanza provocó que entre los

[135] Ilsetraut Hadot, "The spiritual...", *op. cit.*, p. 452.

[136] Francisco García de la Mora, "Introducción" al *Enchiridion* de Epicteto, Madrid, Anthropos, 1991, p. VII.

epicúreos existiera una constante demanda de libros. Filónides, en el siglo II a. C., y Diógenes de Oenionanda, en torno al siglo II d. C., son la muestra de la intensa búsqueda a la que se entregaban los discípulos. Epicuro mismo legó sus más de trescientos libros a Hérmaco, de manera que el Jardín debió poseer una biblioteca considerable. Ante esos libros canónicos, los epicúreos mantuvieron una constante actitud de reverencia. Filodemo, ya entrado el siglo I a. C., consideraba que cualquier sugerencia que se hiciera contra ellos es una ofensa grave: "Porque si Epicuro y Metrodoro, lo mismo que Hérmaco dicen claramente que la retórica sofística es un arte, τέχνη, como lo veremos en lo que sigue, aquellos escritos contra esto quedan expuestos al cargo de parricidio."[137] No resulta extraña la extraordinaria permanencia de sus principios doctrinales. La escuela de Epicuro es como una ciudad carente por completo de facciones, con un solo espíritu y una sola opinión.[138] Pero si los epicúreos no permitieron que el libro fuese instrumento de discusión, en cambio, tuvieron una notable creatividad en los géneros literarios en los que se expresaron. No solamente por la serie gradual de libros didácticos, sino porque al lado de esos libros "dogmáticos", el Jardín elaboró libros refutativos y memoriales.[139] Los primeros eran libros de combate que contrastaban con su actitud interna, pero que coincidían con el ánimo beligerante que la escuela mostraba ante otras escuelas y que se hacía manifiesto también en la carta de Epicuro *Contra los filósofos de Mitilene*. No eran, en realidad, libros de controversia, porque no se esperaba que los adversarios replicaran y se iniciara una polémica. El segundo tipo de libros, los conmemorativos, constituían esencialmente biografías de los miembros ya fallecidos. La permanencia en la memoria de la comunidad era reconocida como una de las formas de alcanzar la felicidad entre los epicúreos, y esos libros eran su celebración. A la carne corruptible se oponía lo imperecedero del recuerdo. Esos libros formaban parte de esas ceremonias en las que se recordaban la memoria de sus fundadores reproduciendo sus imágenes en vasos y anillos. Quizás esas biografías cumplieran en el Jardín el papel que más tarde ocuparían las vidas de los santos y las actas de los apóstoles en las comunidades cristianas.[140] En todo caso, como lo

[137] Citado en H. Gregory Snyder, *Teachers and texts in the ancient world. Philosophers, Jews and Christians*, Londres, Routledge, 2000, p. 45.

[138] M. L. Clarke, *op. cit.*, p. 70.

[139] Norman Wentworth de Witt, *Epicurus...*, *op. cit.*, pp. 113 y ss.

[140] Es la opinión de Norman Wentworth de Witt, *Epicurus...*, *op. cit.*, p. 128.

harían más tarde los cristianos, por la asociación entre la palabra escrita y su inscripción en la memoria, los epicúreos se otorgaron constantemente la gratificante convicción de que pertenecían a una comunidad única cuyo fin último era la felicidad.

NOTAS

[I] Diógenes Laercio relata que Aníceris de Cirene pagó una suma de dinero por Platón cuando éste fue puesto en venta en Egina, después de su desafortunado viaje a Sicilia. Cuando finalmente Platón regresó a Atenas, Dión y otros discípulos decidieron reembolsar el dinero a Aníceris, quien rehusó recibirlo. Dión decidió entonces adquirir con esa suma los jardines que ofreció a Platón, cerca del gimnasio de Academo, en los cuales el filósofo vivió hasta el final de su vida. Diógenes Laercio, *Vidas*..., III, 19-20. Según Damasius, Platón mismo había adquirido esa propiedad por tres piezas de oro. (Billot, 1994: 784.)

[II] Aristóteles tenía una fortuna personal importante, pero no era ateniense y por ello estaba imposibilitado para poseer bienes raíces en la ciudad. Por eso es que la situación del Liceo (que no es incluso mencionado en el testamento del filósofo), no se hizo oficial sino cuando Demetrio de Falero concedió un estatuto a la escuela en el momento en que ésta era dirigida por Teofrasto. Con todo, la enseñanza de Aristóteles sugiere que la escuela poseía algún lugar privado donde llevar a cabo su compleja pedagogía, que incluía diagramas, tablas y muchos libros a la vista.

[III] "Un papiro de Oxyrhynchus dice: Eudaemon lo invita a cenar en el gimnasio con motivo de la coronación de su hijo Nilus, el día primero a las ocho horas." Citado en Forbes (Forbes, 1945: 39).

[IV] "Dugas ha sostenido, no sin cierta razón, que la amistad griega 'tuvo como hogar las escuelas'. Las escuelas filosóficas eran, en sus orígenes, siempre reuniones de amigos." Citado en Pizzolato (Pizzolato, 1996: 20).

[V] Los estoicos conocían una práctica similar. Séneca, por ejemplo, escribe a Lucilio: "Tan lejos como te sea posible, encuéntrate culpable, reúne cargos contra ti mismo, juega el papel, primero de fiscal, luego de juez y finalmente de intercesor. Algunas veces, sé duro contigo mismo." Séneca, *Epístolas morales*..., 28, 10.

[VI] No es nuestro propósito adherir a las tesis de la llamada "escuela de Tübingen". Dejamos pues a los estudiosos de Platón la tarea de decidir una serie de cuestiones como las siguientes: *a*] si la oralidad ejerce una supremacía

sobre lo escrito; *b*] si las doctrinas no escritas representan la culminación de la filosofía platónica, pero reservada a aquellos que habían alcanzado cierto grado de formación durante un cierto tiempo; *c*] si Platón no confió toda su filosofía a la escritura; *d*] si las doctrinas no escritas son prioritarias sobre las doctrinas explícitas; *e*] si la doctrina de los Principios debe sustituir a la Teoría de las ideas en la cúspide del sistema platónico. Para nuestros propósitos, basta con mostrar la colaboración entre la palabra viva y la escritura en Platón y en el ámbito de la Academia.

[VII] A estas dos clases de escritos peripatéticos, los exotéricos y los πραγματεια, Pfeiffer agrega un tercer grupo, los *memoranda* y las colecciones de otros libros, publicados de manera póstuma, que están por completo perdidos, pero de los que sabemos por las listas conservadas en que son mencionados.

[VIII] La historia de los escritos de Aristóteles, con tintes de novela, tiene una bibliografía inmensa. Se podrá encontrar una buena exposición en Moreaux (Moreaux, 1951), (Moreaux, 2000) y en Chroust (Chroust, 1962).

[IX] La embajada estaba compuesta por Carnéades, Diógenes, entonces escolarca de la Stoa, y Critolao, del Liceo. La razón era que el Senado de Roma había impuesto a Atenas una multa extravagante como consecuencia de haberla encontrado culpable de apropiarse de bienes pertenecientes al pueblo de Oropus. La intervención de los filósofos fue exitosa: la multa impuesta fue reducida a una quinta parte del monto inicial, pero aun así Atenas se negó a pagarla. (Véase Ferguson, 1974: 336.)

[X] El verdadero nombre de Clitómaco era Asdrubal y provenía de Cartago. Se asoció y permaneció bajo la enseñanza de Carnéades diecinueve años. Un hombre enérgico, Clitómaco se dio cuenta que en ese momento no había sitio para él en la Academia, de manera que se marchó a Agrae, donde abrió una escuela en el *Paladium*. Once años después, cuando Carnéades, afectado por una grave enfermedad cedió su lugar a Crates de Tarso (131 a. C.), Clitómaco regresó a la Academia y sucedió a Crates como escolarca.

[XI] "Los títulos ἀναγιγνώσκειν, ἀνάγνωσις, συνανάγνωσις, parecen referir a 'leer un texto en clase' o 'estudiar bajo la dirección de un maestro' ...en Hipócrates, συνανάγνώσκειν significa 'leer un texto en compañía de un pupilo'" (Mansfeld, 1994: 193, nota 3).

[XII] En Epicteto se puede constatar una tendencia a conjugar el método erístico con el método dialéctico o socrático a imitación de Platón" (Fuentes González, 1998: 47).

[XIII] "Porque aquel que no es capaz de recapitular en sí mismo en fórmulas cortas todos los detalles que ha examinado con precisión, no es capaz de soportar la densidad de una investigación continua acerca del universo" (Hadot, 1968: 348).

4. LA EXPRESIÓN FILOSÓFICA Y LOS GÉNEROS LITERARIOS DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA

La presencia de la escritura en una sociedad determinada no constituye por sí misma la prueba definitiva de que la oralidad ha perdido su prestigio. En contextos tradicionales, y durante varios siglos, la palabra viva y la palabra escrita han conformado dos mundos complementarios. Se requiere un tiempo para que el arte de la escritura sea desarrollado al punto de convertirse en vehículo efectivo de productos intelectuales. Otro tanto debe transcurrir para que la escritura sea dominada por aquellos círculos que harán uso de esos productos intelectuales. Un largo periodo es necesario para que se establezca una ruptura clara con la tradición heredada y para que la escritura se imponga en aquellas funciones hasta entonces realizadas por la oralidad. En suma, el tiempo resulta indispensable para que la escritura se convierta en un medio autónomo de expresión.[1] Nuestra hipótesis es que la filosofía grecorromana surgió en un momento de transición semejante. Entre los filósofos antiguos la escritura no era un sustituto de la voz, sino un apoyo cuya utilización estaba determinada por los fines perseguidos por la palabra efectivamente pronunciada. Probablemente el término de "colaboración" les habría resultado más aceptable: por escrito conservaban lo que de otro modo se perdería; de memoria retenían ese conocimiento para su formación espiritual. Hace tiempo que el rumor de esas voces se ha apagado y a nosotros han llegado únicamente textos como testimonios. ¿Es posible desentrañar, a través de los escritos, aquel esqueleto sonoro?

Para cualquier sociedad tradicional, preliteraria o protoliteraria, el uso extensivo de la voz y la memoria plantea el problema técnico de que una serie de valores ideológicos, indispensables para la continuidad cultural y que deben ser transmitidos a las nuevas generaciones, no tienen otra existencia material que los enunciados lingüísticos. Nos referimos a sus normas de derechos y obligaciones, a sus hábitos, afec-

[1] Véase Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabinic Judaism and Early Christianity*, Michigan, W. Eermans, 1998, p. 124.

tos, tradiciones y a su sentido histórico. Estos valores, que la sociedad intenta hacer perdurables y hasta eternos, dependen de las palabras, que son fugitivas. La cuestión técnica es ¿cómo puede preservarse invariable la información contenida en esos mensajes lingüísticos? ¿Cómo puede evitarse que la transmisión de un individuo a otro no acabe por desfigurar el mensaje original? Afortunadamente, mucho antes de inventar la escritura, las comunidades humanas habían encontrado la solución: a esa tendencia evasiva de las palabras había que aplicarle un conjunto de dispositivos acústicos, sintácticos y semánticos, destinados a asegurar la relativa estabilidad del mensaje facilitando su retención en la memoria.[2] Tales dispositivos tienen una relevancia particular porque aun cuando un segmento de la memoria colectiva puede ser preservado de manera gestual en rituales o ceremonias, la mayor parte se conserva a través de la palabra pronunciada. La solución consiste básicamente en imponer al mensaje una secuencia rítmica independiente de las palabras a la que éstas deben responder por sus valores sonoros. Se trata de procedimientos acústico-semánticos como el metro o el ritmo, la rima, la asonancia o el paralelismo, los cuales pueden tener un grado considerable de sofisticación tanto en el plano sintáctico como en los planos semántico y prosódico. Estos procedimientos de organización y composición del habla humana han sido el medio por el cual miles de culturas tradicionales han conservado por siglos la información socialmente relevante. Fueron ellos también los que durante trescientos años (entre la edad de bronce y la edad oscura, periodo que careció de escritura), permitieron a los griegos heredar la cultura de generación en generación. Es en esta tradición oral y memorística donde apareció la escritura alfabética alrededor del 750 a. C., probablemente en la costa oriental del mar Egeo. Con su irrupción se inició una cooperación entre dos clases de signos: los verbales y los visuales. Era sin duda una innovación mayor, pero no radical, ya que cuando la escritura comenzó a representar mediante signos visibles el flujo sonoro del habla, conservó en su representación la estructura ósea de esa tradición verbal. Gracias a ello, las páginas antiguas son resonancias verbales puestas en signos visibles.

Los medios acústicos de preservación son específicos, no respon-

[2] Véase E. A. Havelock, "The transcription of the code of a non-literate culture", *The Literate Revolution in Greece*, Princeton, Princeton University Press, 1982, pp. 115 y ss.

den a la misma lógica, ni obedecen a los mismos principios que los signos visuales de la escritura. Diferentes naturalezas los separan. El carácter dominante de los signos visuales es que su modo de organización es espacial, lo que les permite presentarse impresos de manera simultánea en diversos arreglos y estructuras, ante los cuales la vista puede moverse adelante o atrás. En los signos verbales, por el contrario, la organización dominante es temporal y únicamente pueden presentarse en una secuencia lineal, porque el oído sólo puede trabajar hacia delante. En un escrito, la vista puede examinar una y otra vez la concatenación lógica que existe entre las premisas y sus conclusiones; en la recitación, en cambio, el oído debe encontrar ecos y resonancias repetitivas que alojen en la memoria los pasajes de la secuencia narrativa que se ha escuchado. El escrito favorece la actitud analítica, mientras que la palabra viva tiende a alimentar la psicología del recuerdo y la emoción. Existe una segunda diferencia fundamental. La naturaleza de los signos visuales les otorga un carácter mimético, por eso la escritura suscita la idea de que retiene algo de la esencia del objeto que representa y es frecuente verla convertida en fundamento de una técnica de la imitación. No es accidental que la escritura comenzara por la representación icónica de los objetos y que aun hoy abunden los iconos y símbolos como complemento dentro de la lengua escrita. La naturaleza de los signos verbales, por el contrario, lleva a producir un universo acústico y rítmico dotado de un simbolismo propio, con un encanto particular que afecta al oyente en las capas emotivas, las menos racionales del alma individual.[3] Tan sencillas como parezcan, estas diferencias entre lo escrito y lo oral resultan importantes para el tipo de manipulaciones que el intelecto debe realizar guiado, en cada caso, por un sentido específico: la vista o el oído. La aparición de la escritura no modificó las facultades humanas, pero implicó una reorientación en el uso de esas facultades. La memoria acústica tradicional debió coexistir, para luego perder la batalla, con la mentalidad analítica.

Nuestro propósito en este apartado es detectar los rastros que la tradición verbal y sus procedimientos acústicos y memorísticos dejaron en la escritura filosófica de la Antigüedad. Debe tenerse presente que el principio más general que domina enunciados de esta clase es el

[3] Roman Jakobson, "On relation between visual and auditory signs", en *Selected Writings*, La Haya, Mouton, 1971, p. 340. Roman Jakobson y Linda Waugh, *La forma sonora del habla*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 182 y ss.

ritmo, es decir, la repetición regular y cíclica de fenómenos acústicos o semánticos. El ritmo puede adquirir diversas formas, por ejemplo, la forma métrica, definida por el número de sílabas que componen la frase o por la regularidad de los patrones acentuales. Cuando la forma métrica y las regularidades sonoras o semánticas se hacen obligatorias, nos encontramos con el verso. Debido a que nuestra cultura llama "poesía" a un mensaje lingüístico cuyas cualidades son en gran medida acústicas,[4] puede decirse entonces que la expresión antigua está compuesta en buena parte de "habla poetizada".[5] El habla poetizada tenía una mayor presencia en los filósofos más próximos a la cultura tradicional, pero incluso aquellos que practicaban una forma sistemática de filosofar debían expresar sus principios y sus conclusiones en la forma que más convenía a la transmisión oral y a la memorización. La presencia constante de esos procedimientos no debe ser interpretada como un fenómeno "estético", sino como testimonio de la persistencia de la tradición oral en medio de una creciente cultura escrita. La existencia del habla poetizada tampoco debe ser considerada un fenómeno puramente exterior, una suerte de ropaje que le ha sido prestado a la filosofía, porque al participar en la construcción del mensaje, esos dispositivos intervienen en el contenido facilitando o dificultando la expresión de ciertas ideas, nociones o conceptos abstractos, permitiendo o cancelando el uso de ciertas formas lingüísticas más acordes con sus valores acústicos que con su contenido semántico. De este modo, la forma lingüística determina en cierta medida el contenido filosófico. El fenómeno es extenso y múltiple: se localiza en las expresiones breves, agudas, epigramáticas, pero también se encuentra, junto con otras modalidades, en las obras más extensas y en los géneros literarios que la filosofía antigua eligió para expresarse. Un buen punto de partida para esta observación son las expresiones aisladas, lapidarias, a las que vamos ahora a referirnos.

Era natural que aquella parte de la filosofía antigua, que afirmaba un carácter vivencial e inmediato, buscara expresarse a través de núcleos teoréticos sumamente concentrados, capaces de ejercer una influencia poderosa en pocas palabras lo suficientemente sencillas para estar siempre al alcance de la mano. Las palabras de los filósofos, al igual que los

[4] Roman Jakobson, *Qu'est-ce que la poésie?*, París, Seuil, 1973, pp. 142 y ss.

[5] E. A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge, Harvard University Press, 1963, cap. 1.

mandamientos de Dios y por las mismas razones técnicas, debían estar concentradas en fórmulas breves y deslumbrantes que pudieran ser almacenadas y reutilizadas, incluso por memorias relativamente poco entrenadas. La forma proverbial clásica de tales expresiones era la sentencia, del griego γνώμη[6] y del latín *sententia*, que compartía esa función con parientes próximos como la máxima, el aforismo, el refrán, el adagio o el proverbio. Eran las unidades más pequeñas de significado previstas para ser retenidas en la memoria. Los filósofos recurrían a estas fórmulas para exponer, en un instante, principios que podían provenir de doctrinas con una alta sofisticación intelectual. Un ejemplo de ello son los filósofos escépticos que, como Arcesilao o Carnéades, eran extraordinarios en los debates dialécticos, pero no deseaban expresarse por escrito. Sus fórmulas emblemáticas son cuidadosos resúmenes de las conclusiones a las que conducía ese método laborioso: "no más de esto que de aquello", "todo es indeterminado", "suspendo mi juicio".

Naturalmente, ningún filósofo consideraba esas fórmulas el sustituto de una doctrina. Su elaboración se explica porque ellas formaban parte de los utensilios necesarios para lograr una terapia radical del alma. Son fragmentos de sabiduría portátil que filósofos como los estoicos o los epicúreos, cuyo deseo era transformar al individuo, aconsejaban llevar siempre consigo, noche y día. Los ejemplos antiguos de esta forma de expresión filosófica son numerosos. Uno de ellos son las exhortaciones de Epicuro contenidas en el *Gnomonologio Vaticano*, una colección de fórmulas breves destinadas a la instrucción espiritual, algunas de las cuales probablemente se deben a los alumnos del filósofo: "(9) La necesidad es un mal, pero no es necesario vivir bajo el dominio de la necesidad." Aun la traducción permite reconocer la calidad musical del enunciado filosófico, explicable por la obligación de garantizar su disponibilidad en la memoria mediante procedimientos sintácticos y el orden de las palabras en la frase. Véase ahora la sentencia (54): "No hay que pretender filosofar sino filosofar realmente; pues tampoco necesitamos parecer sanos, sino estar sanos de verdad." La antítesis entre la pretensión y la veracidad, y los paralelismos provocados por la analogía de la filosofía con la salud física expresan

[6] "Una sentencia, *gnóme*, es una máxima expresada en una enunciación general que desaconseja algo, o exhorta hacia algo o que pone de manifiesto el carácter de cada cosa." Hermógenes, *Progymnasmata*, 8.

la eficacia terapéutica que la doctrina desea ejercer sobre el alma, pero también facilitan al enunciado su implantación en la memoria. Tales expresiones poseen un vigor persuasivo considerable aunque, en contrapartida, se convierten en pequeños enigmas. Como usualmente sucede con las formas de habla lapidaria, promueven una sabiduría críptica. El uso de la sentencia sugiere la idea de que la frase dice más de lo que enuncia, que posee un significado oculto más valioso que el significado manifiesto. Todos estos enunciados tienen algo más en común, pretenden ser autosuficientes, explícitos en sí mismos, y no requerir ninguna paráfrasis que los explique o los prolongue. Ellos tratan de ofrecer una explicación completa, aun si es ambigua, dentro de los límites propios, por ejemplo: "(68) Nada es suficiente para quien lo suficiente es poco."

Al hacer uso de estas formas de expresión, los filósofos se insertaban en una larga tradición oral y de rememoración. Los orígenes del habla formular se remontan seguramente a los tiempos preliterarios,[7] por eso el término γνώμη aparece ya constatado en el siglo V a. C. Según Quintiliano, tanto el término griego como su equivalente latino *sententia* tienen su origen en las expresiones lapidarias contenidas en los decretos y resoluciones de los cuerpos institucionales.[8] Estas expresiones provenían de individuos cuya autoridad era tal que otorgaba notoriedad a sus palabras, entre los cuales predominaban los antiguos educadores de Grecia: los poetas. En la Antigüedad se veía una identificación profunda entre el individuo y su expresión, al punto que Quintiliano ofrece ejemplos del compromiso personal contraído al pronunciar una *sententia*. Desde el periodo arcaico tales palabras habían sido depositadas en colecciones exclusivamente gnómicas. Las colecciones podían dedicarse a un único individuo, pero era más usual que incluyeran diversos personajes selectos. Puesto que estaban destinadas a la memoria, para referirse a ellas se utilizaba un vocabulario de recolección; ἀνθολόγιον, *breviarium*, *summarium*, hasta que el Renacimiento las llamó *florilegium*. El propósito original de estas colecciones era la educación de los más jóvenes. Las antologías que han llegado hasta nosotros contienen únicamente citas "poéticas", lo que no es de extrañar, porque "la educación elemental estaba tan asociada a la me-

[7] Jan Fredrik Kinstrand, "Diogenes Laertius and the *chreia* tradition", *Elenchos*, 1-2, 1986, p. 232.

[8] Quintiliano, *Instituciones oratorias*, VIII, 5, 3.

morización y a la poesía que a veces escuchamos hablar de la educación escolar como ποιητική".[9] Los discípulos aprendían de memoria lo dicho por otros y contaban con esas colecciones, elaboradas a veces por el mismo profesor, para encontrar las expresiones con facilidad. En la época en que Platón escribió las *Leyes*, las antologías gnómicas formaban parte de la educación elemental. Platón menciona con reticencia el uso que algunos educadores hacían de ellas, porque compartía con Sócrates cierta prevención acerca de la importancia exagerada que se daba a los testimonios de los poetas.

A pesar de estas reticencias, la razón de la existencia de estas antologías era la repetición y la memorización. Los discípulos debían memorizar esas fórmulas solos o con ayuda de alguien; su memorización no descansaba en la monótona repetición de lo mismo, como en nuestros días, sino en producir variaciones de los principios doctrinales en expresiones diferentes. Pierre Hadot ha señalado un caso particularmente interesante. Frontón, maestro de Marco Aurelio, impuso a su discípulo componer cada día una sentencia, incluyendo la obligación de formularla en cada ocasión con términos diferentes: "Cada día que concibas un pensamiento paradójico, modifícalo de diversas maneras, hazlo variar con figuras y matices diversos, realiza ensayos con él y vístelo de palabras espléndidas."[10] Marco Aurelio seguía las instrucciones de su maestro, y el ropaje que adoptaba en su exploración de las ideas básicas del estoicismo estaba compuesto por procedimientos lingüísticos como el contraste y el uso de imágenes y metáforas: "Para una piedra lanzada al aire, no es ni un mal caer, ni un bien elevarse."[11] El resultado de estas variaciones de lo idéntico, que no llegan a convertirse nunca en una exposición doctrinal, son las *Meditaciones*.

Había un segundo motivo para la elaboración de las antologías, que se hacía manifiesto en el momento en que el discípulo progresaba hacia la formación retórica; consistía en la utilización de esas expresiones cuando, bajo la vigilancia del rétor, el alumno aprendía a decir algo por su propia cuenta. Las antologías proveían el sustento memorístico, la materia prima sin la cual la composición retórica resultaría

[9] J. Barns, "A new *Gnomologium*: with some remarks on gnomic anthologies", *Classical Quarterly* XLIV y XLV, 1950-1951, p. 14.

[10] Pierre Hadot, *La citadelle intérieure. Introduction aux "Pensées" de Marc Aurèle*, París, Librairie A. Fayard, 1992, p. 275.

[11] Marco Aurelio, *Meditaciones*, IX, 17.

imposible. Los oradores hacían uso de las *sententiae* para la composición, pero también por motivos estéticos, y solían rematar con una sentencia cada uno de los periodos oratorios. Los filósofos recurrían a ellas por su poder persuasivo y su carácter mnemotécnico, pero también las requerían para la improvisación de sus ejecuciones verbales. Resulta difícil comprender de qué otro modo podían haber actuado los compositores de diatribas como Epicteto, sin la asistencia de esas colecciones hechas por ellos mismos o por otros. Diógenes Laercio, quien hizo un uso extensivo, menciona a algunos autores de antologías como Demetrio de Falero, Perseo el Estoico, Aristón de Quíos, Cleantes y, según Soción, Diógenes el Cínico. Han quedado noticias indirectas de otras recopilaciones. Una obra en dos libros del estoico Hecatón, que es citada cinco veces por filósofos estoicos y cínicos; otra colección realizada por Metrocles el Cínico y una más de Zenón de Citio, citada por Cleantes.[12] El uso de estas antologías encontraba también objeciones entre los filósofos; la primera era que debido a su origen, las opiniones de los poetas tenían una pobre reputación en las discusiones filosóficas serias. Por otra parte, recurriendo a esos *dicta* era fácil caer en la exageración. Galeno, por ejemplo, reprochaba a Crísipo que por ilustrar cada punto en litigio, sus tratados estaban repletos de citas provenientes de los poetas, lo que no era propio de un filósofo, sino de un retórico dispuesto a ganar el debate a cualquier costo. Además, según Galeno, los testimonios recogidos por Crísipo con frecuencia arruinaban la defensa, pues el estoico no tenía la prudencia de citar únicamente lo que le beneficiaba, omitiendo el resto.[13] La antigua polémica entre retórica y filosofía había amainado, pero una confianza excesiva en las palabras de otro era siempre indeseable. Así pensaba Séneca, que aprobaba los gnomonologios, pero advertía a Lucilio que el manejo indiscriminado de los *dicta* de otros no es propio de un pensador maduro, quien debe ser capaz de expresar pensamientos originales de un modo personal.

Las colecciones de esas fórmulas no equivalen a explicaciones sistemáticas de la doctrina. Debido a su carácter autocontenido, cada una de esas expresiones dificulta su integración a un sistema y se adapta mejor a la simple contigüidad. La sentencia debe vivir en una suerte

[12] Jan Fredrik Kinstrand, *op. cit.*, p. 232.
[13] Galeno, citado por J. Barns, *op. cit.*, p. 10.

de vacío contextual que le asegure independencia. Un gnomonologio no es suficiente para exponer una doctrina, pero es una forma de suministrar al individuo normas de uso inmediato con las cuales orientar su vida. Las filosofías que hacían uso del habla lapidaria podían ser acusadas de tener un endeble espíritu de sistema, pero en cambio actuaban sistemáticamente para proveer al discípulo de un número limitado de principios, cuya fuerza y efectividad derivaban del sentido doctrinal del conjunto.[14] Puesto que el recurso a esta forma de expresión indicaba el deseo de poner el discurso filosófico al servicio de la vida filosófica, su presencia era más notable cuando la filosofía carecía de propósitos dogmáticos como en el caso de los escépticos, cuya enseñanza se dejaba encapsular en un enunciado, o de los cínicos, cuyas anécdotas concluían frecuentemente con una sentencia.

Tales antologías se prolongaron durante toda la Antigüedad. Los latinos eran particularmente afectos a las *sententiae* por su laconismo, el uso de la antítesis y el juego verbal. La primera literatura latina poseía *sententiae* porque la conciencia moral colectiva de los romanos encontró una cómoda expresión en esos refranes y colecciones de proverbios. Entre ellos se encuentran antecedentes tan remotos como Apio Claudio (siglo III a. C.), cuya colección de aforismos, de la que sólo se conservan cinco líneas, es llamada *Carmen pythagoreum* por Cicerón. De la misma época o tal vez más antigua es la colección atribuida a Marcius Vates. También Catón el Viejo sentía inclinación por las sentencias lapidarias y reunió ἀπόφθεγματα y máximas, suyas o de otros. Esta colección, enriquecida gradualmente, fue puesta en verso y dado que las máximas en dos versos eran llamadas "dísticos", el resultado fueron los *Disticha catonis*, sumamente populares durante la época imperial. Los filósofos romanos continuaron siempre conservando esta práctica. Demetrio el Cínico, por ejemplo, del que sólo se conservan noticias gracias a Séneca, sostenía la necesidad de concentrar la filosofía en unos pocos preceptos que debían tener una aplicación rigurosa. Esto reflejó su valor en él mismo porque, según Séneca, los *dicta* de Demetrio fueron reunidos y circularon ampliamente en el imperio. La importancia de esas colecciones continuó vigente, tanto en la memoria de los niños durante la enseñanza elemental, como en la formación

[14] Pierre Hadot, "Forms of life and forms of discourse in ancient philosophy", *Philosophy as a Way of Life*, Oxford, Blackwell, 1995, p. 267.

retórica de la aristocracia griega y romana, durante todo el tiempo en que la palabra pronunciada representó el sendero privilegiado a la persuasión y al poder político.

La expresión del enunciado filosófico por medio de fórmulas breves y deslumbrantes es sólo la primera de las estrategias posibles para asociar la exposición de los principios con la retención en la memoria. Existen otros muchos dispositivos formales para configurar el mensaje verbal, tanto en el nivel acústico, mediante el metro, la rima, la asonancia o la aliteración, como en el nivel semántico, con el paralelismo, la antítesis, el quiasmo o el oxímoron. A medida que el mensaje es más extenso, la presencia de estos procedimientos es más importante porque ellos aligeran el esfuerzo que significa recordar grandes segmentos de discurso, ofreciendo un aliciente a la memoria al acompañarla con estímulos rítmicos verbales que, en ocasiones, pueden ser incluso corporales. Los enunciados resultan fácilmente memorizables porque están gobernados por periodos rítmicos que se repiten, en una suerte de marco formal que prescribe la selección de las palabras. Por supuesto, el valor del mensaje está determinado por su contenido filosófico, pero su eficacia está establecida por sus cualidades fonéticas y semánticas. Un ejemplo de esta intensa adecuación entre forma y contenido lo proporciona el τετραφαρμακον, el cuádruple remedio para el alma que concentra en breves líneas lo esencial de la enseñanza de Epicuro:

a *Los dioses no son de temer*
a 1 *La muerte no es terrible*
b *El Bien* (c) *es fácil* (d) *de adquirir* (e)
b 1 *El mal* (c') *es fácil* (d') *de soportar* (e')

En el τετραφαρμακον se encuentran las prescripciones más importantes que Epicuro desea ofrecer para la transformación radical de la vida: primero (a), los hombres no deben temer ni la cólera ni los arrebatos de los dioses, cuya vida displicente no les permite inmiscuirse en ningún asunto humano. En seguida en (a 1), Epicuro desea erradicar otra fuente de miedo y ansiedad: el temor a la muerte. De acuerdo con su doctrina, la muerte es inaprensible cuando se está en vida y también lo es cuando el individuo muere, porque su cuerpo se desintegra en la multitud de átomos que lo componen. Es pues inútil temer ese estado del que los hombres jamás sabrán nada. En tercer lugar (b), Epicuro asegura que el Bien supremo, la felicidad, está al alcance de los seres

humanos si éstos se liberan de las necesidades imaginarias que los oprimen y se satisfacen con bienes sencillos de adquirir, que usualmente son de bajo costo. El placer inalterado y durable no consiste en poseerlo todo, sino en no tener necesidad de nada. Finalmente (b1), la doctrina afirma que si el mal que el individuo padece es ligero, entonces es soportable, o bien si el dolor y el mal son muy intensos, acabarán con el que sufre en poco tiempo. En síntesis, el τετραφαρμακον contiene directrices suficientes para vivir una vida filosófica, es decir, para orientar la elección de los fines mediante la razón y para erradicar los temores infundados. Si la eficacia terapéutica proviene de la doctrina, su eficacia simbólica descansa en los procedimientos rítmicos y semánticos. La proximidad de las dos primeras líneas que invitan a erradicar el temor (a y a1) permite contrastarlas con las dos líneas siguientes, que se asocian porque sus bienes son de fácil adquisición (b y b1), aunque son antitéticos. Las dos últimas líneas descansan justamente en el intenso contraste semántico entre el bien (c) y el mal (c'), posible el primero (e), soportable el segundo (e'). Detrás de estas correspondencias, antítesis y simetrías, se encuentra la ley interna que obliga a la memoria a asociar lo semejante, a confrontarlo con su diferente y a reducir, en lo posible, lo inesperado. Para la memoria es una tarea compleja recordar conjuntamente enunciados que posean pobres conexiones uno con el otro, o bien enunciados que introducen elementos insólitos en el contexto, porque el verdadero anatema de la memoria es lo disperso y lo imprevisto. Por último, aun la traducción permite reconocer un valor rítmico del mensaje por su cantidad silábica. El mensaje se corresponde con una característica del metro griego de la época clásica, en el que la métrica depende siempre del número de sílabas, breves o largas, que componen el enunciado. Naturalmente, estos valores acústicos sólo son perceptibles en la lengua original, pero la traducción deja entrever el sistema métrico, los paralelismos y los contrastes que en los niveles fonético y semántico contribuyen al ritmo total del mensaje. El enunciado filosófico del τετραφαρμακον es "musical", pero lo es únicamente con el fin de asegurar su retención y su repetición.

A medida que se intensifica la voluntad de sujetar la expresión filosófica a los ritmos y a la regularidad sonora hasta hacerlos obligatorios, se llega a la versificación. Los antecedentes de la filosofía versificada se remontan a los orígenes de la disciplina y ahora debe ser evidente la tradición oral que lo explica. Un ejemplo de esa filosofía en forma de verso es Pitágoras, de quien Diógenes Laercio cita el inicio del "Poema

sagrado" que Heráclides le atribuye, en el que el filósofo adopta el hexámetro, la forma característica del poema épico: *Venerad obsequiosos jóvenes estas cosas en silencio.*[15]

Los versos más conocidos de la tradición pitagórica, los *Versos áureos* no pertenecen, sin embargo, al filósofo (aunque se ha sugerido que podían estar basados en el "Poema sagrado" antes citado). Los versos áureos constituyen una breve introducción, en setenta y una líneas, a la manera de vivir impuesta a la comunidad pitagórica. Su brevedad se explica en parte porque ellos hacen referencia a otros poemas que quizás ofrecían instrucciones más detalladas.[16] Es factible entonces que esos versos tuvieran como destino ser memorizados por todos los miembros de la comunidad que, según Jámblico, era muy numerosa. Entre los pitagóricos el recurso a la versificación y la memorización colectiva es signo de pertenencia al mundo marcadamente oral del siglo VI a. C. Otros indicios pueden ser agregados. Los pitagóricos eran grandes memoristas y la habilidad de aprender a recordar era una de las actividades básicas dentro de la comunidad. Jámblico afirma, por ejemplo, que ninguno de ellos se levantaba del lecho por la mañana sin rememorar los sucesos del día anterior, qué cosa había dicho en primer y en segundo lugar, y así sucesivamente. También afirma que algunos pitagóricos escribieron libros, pero siguiendo el principio de reserva de su fundador, utilizaron símbolos que requerían una explicación verbal adicional, "de manera que no fuesen entendidos fácilmente por los lectores no iniciados".[17] Cuando por fin conocía la clave de inteligibilidad, el alumno se encontraba en presencia de enunciados formulares, análogos a los dichos proféticos, como los oráculos de Apolo, del tipo: "nunca hablar de cuestiones pitagóricas a oscuras", que sin duda debían ser conservados en la memoria.[18] Los hábitos orales debieron estar bien enraizados en la comunidad, porque durante un largo periodo la totalidad de ese saber fue conservado en la memoria, incluidas las palabras de Pitágoras, quien no dejó nada por escrito, sin que nadie se atreviera a ponerlo en signos visibles hasta los tiempos de Filolao, hacia el siglo IV a. C.

La presencia de estas formas de expresión formulares y versificadas

[15] Diógenes Laercio, *Vidas y doctrinas de los filósofos ilustres*, VIII, 7.
[16] Véase J. Stoheimer y P. Westbook, *Divine Harmony*, 1999, p. 137.
[17] Jámblico, *Vida de Pitágoras*, 29 y 23.
[18] *Ibid.*

en la primera filosofía se explica porque el tránsito de un mundo oral a una civilización de la escritura es simultáneamente el paso de un habla poetizada a formas de expresión escrita más coloquiales, hasta llegar a la prosa del tratado sistemático que, por supuesto, no obedece a ningún patrón rítmico y en la cual el autor no hace ninguna previsión para su retención en la memoria o su repetición *verbatim*. Teniendo como trasfondo una cultura en la que la poesía ocupaba el lugar de la "enciclopedia tribal", era natural que los primeros escritos consistieran en la representación en signos visibles de esos procedimientos "poéticos". La escritura no podía ser, en un primer momento, un medio de expresión personal e íntimo, sino un medio para transcribir la palabra prestigiosa y sobre todo la palabra memorable, aquella que agradaba al oído, que era expresada con elocuencia y que desde mucho tiempo atrás había sido confiada a la memoria. Para los primeros escritores debió ser un problema encontrar en la prosa una secuencia de tipo lógico que sustituyera el encadenamiento basado en el ritmo y el esquema narrativo.[19] Sólo gradualmente la escritura alcanzó sus formas y estilos propios de expresión, hasta convertirse en un medio autónomo, cuya manifestación son las páginas que deben ser escritas y leídas en silencio. La aparición de la escritura no provocó de inmediato la elaboración de escritos en prosa con pretensiones argumentativas y sistemáticas, que luego debieron ser "inventados". No era un acto espontáneo ni sencillo; la prueba es que debieron pasar más de trescientos años desde la invención del alfabeto hasta la aparición de una obra en prosa de la envergadura de la *Historia de la Guerra del Peloponeso*, de Tucídides, quien fue el primero en extrapolar datos escritos para convertirlos en un discurso escrito continuo.[20] En el intervalo, los autores debieron expresarse en el habla tradicional, o alejarse de ella mediante atrevidas innovaciones.

Los primeros escritos filosóficos son testimonio de ese tránsito. De este modo, la forma versificada fue instrumento para diversos filósofos de renombre anteriores a Sócrates, tales como Jenófanes, Parménides y Empédocles. Del primero, Jenófanes de Colofón, se han conservado cuarenta y tres fragmentos de poesía, en trímetros jámbicos, dísticos elegíacos, y hexámetros dactílicos, la lengua poética clásica de Homero. Un cierto número de sus versos, predominantemente en metro elegíaco,

[19] E. A. Havelock, *Alle origini della filosofia greca*, Bari, Laterza, 1996, p. 27.
[20] E. A. Havelock, *Preface...*, *op. cit.*, p. 66.

se refieren a los tópicos usuales en la poesía simposíaca; por ejemplo, cómo debe organizarse un banquete o cómo debe mezclarse el agua con el vino. Quizá por su ligereza alguno de estos versos fue llamado Σιλλοι, "libelos", lo que provocó que mucho más tarde Timón de Flionte dedicara a Jenófanes sus propios Σιλλοι. En cambio, sus versos sobre cuestiones teológicas y físicas fueron compuestos casi en su totalidad en hexámetros cuyo repertorio de procedimientos poéticos está compuesto de reminiscencias acústicas, repeticiones de enunciados al inicio y al final del poema, expresiones polares y anáforas.[21] Jenófanes adoptó el estilo característico de la poesía tradicional, pero rechazaba conscientemente el acervo de fórmulas propias de la poesía homérica.[22] Esta última decisión refleja su personalidad; poeta satírico, erudito y enciclopédico, Jenófanes era un implacable crítico social que mereció el título de filósofo por su devoción a la causa de la razón y por la amplitud de sus logros intelectuales, el más conocido de los cuales es la crítica al antropomorfismo de los dioses. Era, sin embargo, tradicional al elegir la recitación pública, el ἀγών, en lugar del tratado sistemático como forma de expresión. Solía recitar sus propios poemas en público, por lo que en la Antigüedad se le consideró sobre todo un rapsoda y un crítico de los temas de Homero y Hesíodo. Es improbable que escribiera un libro; sus opiniones científicas parecen haber sido expuestas de manera incidental a lo largo de sus sátiras o, en el mejor de los casos, en uno o varios poemas sobre cuestiones de la naturaleza o teológicas. En consecuencia, no puede extraerse de Jenófanes una doctrina sistemática, sino una actitud general de pensamiento, la cual ha resultado suficiente para justificar la transmisión de su herencia.

Entre los presocráticos que recurrieron a la forma versificada, Parménides representa un caso especialmente notable por la importancia filosófica de su legado. A excepción de la alegoría del proemio y de ciertos pasajes de la segunda parte, su poema, del que restan unas ciento cincuenta líneas, está compuesto en hexámetros dactílicos, la forma usual de la épica homérica. Parménides adoptó las fórmulas

[21] J. P. Hershbell, "The oral poetic religion of Xenophanes", en Kevin Robb (ed.), *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, La Salle, The Monist library of philosophy, 1983, p. 127.

[22] Alberto Bernabé, "Introducción", *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, Madrid, Alianza Universidad, 1988, p. 29.

tradicionales de los aedos épicos y un vocabulario muy similar al de Homero y Hesíodo, porque su propia concepción del mundo estaba dominada por un cierto arcaísmo, manifiesto en afirmaciones como que el conocimiento es una travesía y el error, una desviación de ese camino. Aunque tradicionales, sus hexámetros fueron acusados desde la Antigüedad de rudos y prosaicos debido al hecho de que el instrumento poético era utilizado para expresar ideas novedosas unidas por una profunda coherencia lógica.[23] La primera formulación filosófica del principio de no contradicción: "*El ser es y no puede no ser; el no ser no es y no puede ser*, exigía un tipo de razonamiento basado muchas veces en la reducción al absurdo, que dejaba poco margen a la elegancia poética".[24] La importancia del poema y su transmisión escrita ha creado la ilusión de que Parménides fue un escritor que cometió el error de hacer descansar su expresión en la poesía, mientras que quizá sea más exacto definirlo como un autor formado en el molde tradicional que, expresándose por escrito, carece de un medio adecuado en prosa. La expresión tradicional, el hexámetro, seguramente era un obstáculo a la argumentación pero servía para legitimar a los oídos de su audiencia –y no de sus lectores–, un saber inédito que, según Parménides, trasciende las capacidades humanas.[25] El poema es entonces un compromiso entre una doctrina y una argumentación novedosas, y una forma de expresión pretérita pero adecuada para incitar al auditorio a aceptar el estatuto de veracidad que la filosofía empezaba a reclamar para sí misma.[26]

Empédocles es un tercer ejemplo de filósofo presocrático que se expresó en verso. Un hombre extraordinariamente polifacético, Empédocles fue muy superior a Parménides por sus recursos poéticos, su manejo de los procedimientos de composición y la elaboración de un vocabulario original.[27] Era también un fecundo creador; según Diógenes Laercio, su poema *Sobre la naturaleza* se componía de dos

[23] Glenn W. Most, "The poetics of early greek philosophy", en A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 353.

[24] Giovanni Reale, *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona, Herder, 2001, p. 84.

[25] Glenn W. Most, *op. cit.*, p. 355.

[26] E. A. Havelock, "Pre-literacy and the pre-socratics", *The Literate Revolution in Greece*, Princeton, Princeton University Press, 1982, pp. 248 y ss.

[27] Alberto Bernabé, "Introducción", *op. cit.*, p. 30.

libros cuyo conjunto sumaba dos mil quinientos versos y, si se agrega el segundo poema *Purificaciones*, el total ascendía a unos cinco mil versos. Así se explica que en la Antigüedad se admirara a Empédocles como poeta y maestro en el arte de los misterios. La elección de estos temas hace más cuestionable su reconocimiento como filósofo pero, a cambio, eso le permitió una mayor libertad en los procedimientos poéticos. Utilizaba las repeticiones no como mecanismos rítmicos, sino para probar sus teorías cíclicas acerca del universo y también solía usar símiles épicos para probar la existencia de similitudes en todos los niveles del cosmos, tesis que se encuentra en la base de su filosofía.[28] Los poemas de Empédocles son las epopeyas didácticas más notables de la Antigüedad griega. Con ellos llevó a la poesía pedagógica a su punto más alto y se constituyó, por su extensión y su ambición, en el verdadero ancestro del poema de Lucrecio.

Sería un error atribuir a Pitágoras, Jenófanes, Parménides y Empédocles el anacronismo de expresarse en una forma ya extinta en su momento. Los filósofos conocían buenas razones para seguir haciendo uso del metro tradicional. Para presentar y difundir sus ideas, ellos tenían la necesidad de expresarse en un habla prestigiosa y no en el habla cotidiana, y ésta se manifestaba en verso hexamétrico. La expresión versificada representaba una fuente de legitimación en dos sentidos. En primer lugar, porque como lo reconocen Jenófanes y Heráclito, Homero había sido tradicionalmente el educador de Grecia, y adoptar su forma de expresión era compartir el cauce de la instrucción socialmente aceptada. Luego, porque el verso tradicional aportaba una base de legitimidad a la que ningún autor individual podía aspirar. A este fin parecen apuntar tanto Parménides como Empédocles, quienes no ofrecen sus atrevidas especulaciones como hipótesis elaboradas por ellos mismos, sino como resultado de una experiencia excepcional y trascendente. Ambos presentan su saber como proveniente de una relación privilegiada con los dioses, lo que aseguraba la veracidad de sus afirmaciones y justificaba que fueran preservadas del olvido al que estaban condenadas las opiniones corrientes. Esos primeros filósofos no actuaban como lo hacen sus colegas contemporáneos, dialogando a través de escritos, reaccionando ante los libros de otros, todos en busca de teorías plausibles acerca de la realidad. El auditorio que preveían no era un conjunto de filósofos dispuestos a debatir sus ideas, sino

[28] Glenn W. Most, *op. cit.*, p. 356.

"todos los hombres", "todos los griegos", a quienes iban dirigidas sus novedosas lecciones.[29] Sucedía más bien que el saber de cada uno era excluyente del otro y obtenía su legitimidad, no por su grado de veracidad respecto de otro filósofo, sino por su origen excepcional. En Parménides, son los labios de una diosa los que pronuncian directamente la verdad del ser y la nulidad de la nada,[30] y en Empédocles, ese saber de excepción incluía la facultad de hacer cesar el viento o de volver los muertos a una nueva vida.[31] Ambos parecen convencidos de que acceder a ese conocimiento, al que los hombres no tienen acceso por sus limitaciones naturales, requiere el auxilio de un dios, y en la Grecia antigua, en las ocasiones en que los dioses se expresaban, por ejemplo a través de los oráculos, lo hacían siempre en versos hexamétricos. Además, los filósofos imitaban el proceder de los poetas-educadores y entre los griegos, un poema no era escrito sin poseer una fuente de inspiración a la que el poeta invocaba, tanto para obtener un mayor grado de profundidad en la verdad que el común de los individuos,[32] como para tener éxito en la compleja tarea de enlazar una serie de hexámetros perfectos. Tal como dice Aristóteles,[33] el hexámetro estaba muy lejos de los ritmos del habla cotidiana, pero era justamente ese carácter extraordinario el que, según Parménides y Empédocles, ofrecía una fuente de legitimación al nuevo discurso de la filosofía. De este modo esperaban que su auditorio (pues ¿cuál es el fin de un hexámetro sino ser escuchado?) aceptara sus inusuales doctrinas. La primera filosofía tenía buenas razones para buscar justificarse, por el uso del instrumento habitual de la educación colectiva y por el procedimiento que otorgaba credibilidad a un discurso cuyas afirmaciones parecían trascender las capacidades humanas.

Si por discurso científico en prosa se entiende un estilo compuesto por largos periodos, que posee una sintaxis compleja y que hace uso sistemático de palabras conectivas para afirmar su coherencia, entonces la elaboración de tal estilo debió ser gradual. A los primeros filóso-

[29] E. A. Havelock, *Alle origini...*, *op. cit.*, p. 45.

[30] Véase Hans-Georg Gadamer, *El inicio de la sabiduría*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 10-11.

[31] G. Cambiano, "Sapere e testualità nel mondo antico", en P. Rossi (ed.), *La memoria del sapere*, Bari, Laterza, 1990, p. 71.

[32] W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1988, vol. III, p. 6.

[33] Aristóteles, *Poética*, 1447b, 17-20.

fos se les presentó el doble problema de sentar las bases conceptuales de una nueva investigación[34] y crear simultáneamente los modelos de expresión literaria adecuados para manifestarlas.[35] Es correcto hablar de "innovación" porque los antecedentes con los que contaban eran la poesía épica, la tradición gnómica de expresiones breves y lapidarias, y algunas breves conversiones en prosa de temas mitológicos. En esta transición, un número importante de esos primeros filósofos renunció al hexámetro o a cualquier forma versificada, pero sus escritos se encuentran a cierta distancia de la prosa argumentada y sistemática. De Tales de Mileto, por ejemplo, Aristóteles no hace ninguna indicación y resulta imposible decidir siquiera si escribió un libro, o si su doctrina fue transmitida de manera oral. Sin embargo se le atribuye un conjunto de máximas, lo que lo coloca más próximo a los modos de pensamiento y expresión de los siete sabios, que de la ciencia elaborada un poco más tarde por los milesios. Anaximandro se expresó también en prosa, en un escrito en el que aparentemente incluyó una carta geográfica, sobre la base de una representación geométrica del universo.[36] La dependencia de un texto tal de la tradición oral debió ser considerable, porque Teofrasto asegura que "estaba compuesto en términos más propios de la poesía". El escrito de Anaximandro, que por azar llegó a manos de Apolodoro, probablemente era muy breve, pues Diógenes Laercio asegura que se trataba de "un sumario de su doctrina".[37] Anaxímenes representó un progreso en la construcción de una prosa sistemática. Es difícil determinar la forma de su expresión, pero Diógenes Laercio informa que en su tratado *Sobre la naturaleza*, Anaxímenes utilizaba "un estilo simple y sin rebuscamientos".[38] No tenemos noticias del estilo del libro de Zenón de Elea, que contenía una serie de argumentos para refutar a los adversarios de su maestro Parménides, pero si se examinan los fragmentos considerados auténticos, se trata de una serie de apotegmas en prosa, expresiones autosuficientes unidas por conectivas convencionales, fáciles de fijar en la memoria.[39] En

[34] E. A. Havelock, "The linguistic task of the presocratics", en Kevin Roob (ed.), *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, La Salle, Monist Library of Philosophy, 1983, p. 15.

[35] Alberto Bernabé, *op. cit.*, p. 30.

[36] Giusseppe Cambiano, *op. cit.*, p. 71.

[37] Diógenes Laercio, *op. cit.*, II, 1.

[38] *Ibid.*, 3.

[39] E. A. Havelock, *Alle origini...*, *op. cit.*, pp. 31-32.

su forma definitiva debió, sin embargo, estar previsto más bien para su presentación en lecturas públicas, porque en el diálogo *Parménides* (128b), Zenón dice que algún auditor se lo robó, arrebatándole con ello la ocasión de decidir si publicarlo o no.

Después de los experimentos iniciales de filosofía oral expresada en verso, estos últimos, junto con los cosmólogos jonios, fueron pioneros en el intento de superar esa forma de expresión: "Más que estar involucrados en una serie de disputas acerca de teorías plausibles, esos protopensadores estaban unidos en la búsqueda común de inventar un lenguaje 'de pensamiento', distinto del lenguaje poético y narrativo, y más adecuado a una prosa de ideas."[40]

Heráclito es, sin duda, un caso particular dentro de este proceso. Su expresión escrita no es poesía y tampoco es prosa argumentativa o sistemática. Heráclito se expresó en un estilo sentencioso, formular, epigramático. Una sentencia suya está más cerca de la sabiduría gnómica que de la ciencia en prosa. Dos rasgos caracterizan cada uno de sus enunciados: su concisión, es decir, la búsqueda consciente de la economía de palabras y el recurso a uno o más elementos rítmicos. Ambos procedimientos tienen claros objetivos mnemotécnicos y poéticos.[41] La suya no es poesía, porque sus expresiones no están dominadas ni por el metro, ni por patrones acentuales, pero tampoco es prosa común porque en ellas predominan los paralelismos, la antítesis y la asonancia. En el nivel acústico, Heráclito hace uso de la aliteración, la onomatopeya y otras formas de juegos verbales sonoros, mientras que en el nivel semántico, recurre con frecuencia a los quiasmos y la antítesis, como lo muestra el siguiente fragmento:

(B10) Conexiones
Totalidades, no totalidades
Convergente, divergente
Consonante, disonante
De todas las cosas una sola y de una sola, todas.

Aunque el estilo del libro de Heráclito es aún objeto de debate,[42] la ausencia frecuente de partículas conectivas entre cada una de las

[40] E. A. Havelock, *op. cit.*, pp. 39-49.

[41] Kevin Robb, "The linguistic art of Heraclitus", *op. cit.*, pp. 182-183.

[42] Véase Jonathan Barnes, "Argument and aphorism", en Kevin Robb (ed.), *op. cit.*, pp. 98 y ss.

expresiones, conservadas en distintos comentaristas, parece indicar que no existía conexión sistemática del conjunto. Además, el estilo exhortatorio e imperativo que normalmente adoptan tales sentencias hace que difícilmente pudieran constituir un texto en prosa coherente. Todo ello conforma una serie de formulaciones individuales, cada una de ellas autocontenida, agrupadas quizá por temas, pero independientes en sus propios términos. En síntesis, se trata de aforismos, es decir, de expresiones autónomas de sabiduría estructuradas lingüísticamente de manera que puedan ser expresadas, memorizadas y repetidas.[43] Heráclito compuso un libro, pero no era un tratado sino algo más próximo a las colecciones de aforismos de Hipócrates, o a la colección gnómica de Demócrito.

El escrito de Heráclito no contiene enunciados simples. Las complejidades conceptuales y lingüísticas internas de los aforismos han llevado a pensar a algunos autores contemporáneos que Heráclito pertenece ya a una cultura en la que la composición se realiza por escrito y exige un público lector.[44] Pero existen otros signos que indican que el filósofo se desenvolvía aún en una mentalidad oral tradicional, por ejemplo, él insiste una y otra vez que la información filosófica proviene de medios verbales y no textuales y se difunde por ellos. En (B. 108), refiriéndose a su propio saber, él dice: "de todos aquellos cuyos λόγοι *he escuchado*", y en (B. 1), a propósito del λογος, cuya comprensión ofrece, él afirma: "No lo conocerán aun después de *haberlo escuchado* [...] de esta razón resultan desconocedores los hombres tanto *antes de oírla*, como después de *haberla escuchado*." La adopción de este estilo formular provocó que los aforismos se convirtieran en pequeños enigmas, susceptibles de múltiples significados que a veces dependen de la alteración de un solo acento o de un signo de puntuación en el enunciado, pero esta ambigüedad era sin duda perseguida y cultivada por el filósofo mismo. Es posible entonces afirmar que Heráclito no se dirige a su auditorio para convencerlo mediante un discurso argumentado; por el contrario, el desdén que muestra hacia su público deja ver las pocas esperanzas que tenía de que la multitud hiciera suyas esas enseñanzas. Y tampoco deseaba facilitarle las cosas. A diferencia de Parménides, él no invoca ninguna deidad como fuente de inspiración,

[43] Kevin Robb, "The linguistic art of...", *op. cit.*, p. 159.

[44] H. Charles Kahn, "Philosophy and written word: some thougths on Heraclitus and the early Greek uses of prose", en Kevin Robb (ed.), *op. cit.*, pp. 111 y ss.

al contrario, el estilo proverbial y formular que adopta conduce igualmente a acentuar la oscuridad y la excepcionalidad del saber contenido en el escrito. Es ese estilo epigramático el que llevó a Teofrasto a afirmar que Heráclito era sencillamente un melancólico que decía sus frases a medias.[45] Las palabras de Teofrasto indican que la serie de aforismos no ofrecía una prosa sistemática, sino esa suerte de expresión tensa, aguda y lapidaria que era característica de los enunciados del oráculo y, lo mismo que éste, el libro de Heráclito ni dice, ni oculta, sino que se revela por signos.[46]

En síntesis, si se considera la producción filosófica que se expresó por escrito antes de Platón, los textos en prosa de largo aliento no eran aún la norma, sino la excepción. Quizás el mejor ejemplo de esto último es Meliso, quien se expresó en un estilo lógico durante largos periodos, con una sintaxis compleja y constantes partículas conectivas del estilo "entonces", " por tanto", "luego".[47] En muchos otros filósofos, en cambio, las expresiones escritas eran breves, concisas, y estaban compuestas con un estilo tradicional y versificado, o bien fragmentario. Puede pues sostenerse que en la mayoría de los casos, la escritura de los primeros filósofos no estaba destinada a convencer mediante argumentos a lectores anónimos, sino a exponer resúmenes de sus ideas con el fin de suscitar admiración y curiosidad. Esos escritos se encuentran lejos de ser tratados sistemáticos y adoptan con más frecuencia la forma de "sumarios rápidos, series de proposiciones que expresan puntos capitales. Ésta es la forma del libro antiguo".[48] Probablemente los filósofos contaban de manera implícita con que esos escritos serían objeto de lecturas públicas, como la realizada por Zenón descrita al inicio del *Parménides*, durante las cuales podían aportar explicaciones adicionales. Pero una vez que esas ejecuciones verbales se silenciaron permaneció únicamente la espina dorsal escrita: por eso es que los presocráticos parecen tan herméticos, tan condensados en sus tesis y tan difíciles de entender en nuestros días.[49]

[45] George Gadamer, *op. cit.*, p. 45.

[46] Heráclito, B. 93.

[47] Jonathan Barnes, *op. cit.*, p. 96.

[48] Mario Untersteiner, *Problemi di filologia filosofica*, Milán, Cisalpino-Goliardica, 1980, p. 17.

[49] Véase Harold Tarrant, "Orality and Plato's narrative dialogs", en I. Worthington (ed.), *Voice into Text. Orality and Literacy in Ancient Greece*, Leiden, E. J. Brill, 1996, p. 135.

Las dificultades para considerar la escritura como un medio autónomo son las mismas en toda la cultura antigua. Por ejemplo, no es fácil responder a la pregunta de cuándo apareció un escrito en prosa de una cierta extensión, bajo la forma de libro. Según Willamowitz, los primeros libros que merecían ese nombre fueron las tragedias griegas, pero otros filólogos como Untersteiner piensan que ya existían libros en circulación antes de Eurípides. J. W. Roberts, por su parte, piensa que probablemente es Anaxágoras quien introdujo en Atenas la idea de libro. Anaxágoras es un caso interesante porque muestra uno de los estilos más evolucionados de prosa filosófica. No obstante, si se examina el inicio de su libro, está lleno de repeticiones, ecos y sonoridades, que son la materia prima de los procedimientos orales.[50] Su obra es particularmente célebre porque Platón señala que se vendía en las calles de Atenas por un dracma. Pero para tener una idea más precisa del tipo de escrito que estaba en circulación, es necesario recordar que en la época de Esquilo, el término βίβλος no significaba "libro", sino "documento", y el término βιβλιοφόρος significaba "mensajero", de modo que el βιβλίον de Anaxágoras probablemente era una simple hoja plegada con forma de folleto o panfleto.[51] La extensión de las composiciones de ese momento probablemente era de unas pocas hojas de papiro, quizá dos o tres plegadas una dentro de la otra, y no deben confundirse con el largo rollo de hojas adheridas en el que se transcribían la épica y las obras teatrales.[52] Esta brevedad era la norma: entre los primeros libros en prosa de los que se tiene noticia, una parte significativa corresponde a manuales técnicos realizados por arquitectos, urbanistas y médicos, tratados como el de Agatarco de Samos acerca de la pintura de los escenarios, el de Ictinio y Carpión referido al Partenón, el de Melo acerca del calendario o el de Hipodamo en torno a la planificación de las ciudades.[53] Aunque estos tratados ya no estaban influidos por la poesía, sí lo estaban por la expresión sentenciosa y breve: "En folletos similares estarían contenidos un conjunto de definiciones, compendios, párrafos reveladores y aforismos en los que se expresaba la opinión del autor en sus aspectos principales. El conjun-

[50] Véase E. A. Havelock, *Alle origini...*, *op. cit.*, p. 33.

[51] E. A. Havelock, *Preface to...*, *op. cit.*, cap. 3, p. 52, nota 16.

[52] E. A. Havelock, *Alle origini...*, *op. cit.*, p. 30.

[53] E. G. Turner, *Athenian Books in the Fifth and Fourth Century B. C.*, Londres, University College London, 1951, p. 37.

to era memorizable, pero esto no evitaba que la expresión plena del asunto fuera de carácter oral."[54] Naturalmente esto no debe ocultar que hacia mediados del siglo v a. C. el tratado en prosa ya competía para convertirse en el vehículo privilegiado del conocimiento.

La expresión filosófica en prosa tuvo un desarrollo en el que resultó determinante el papel que jugaron los sofistas. Éstos tenían dos rasgos sobresalientes: primero, una relación particular con el texto escrito por la precisión en el uso del lenguaje que su enseñanza exigía y luego, solían expresarse en prosa, al grado que de todos los fragmentos que restan, sólo uno presenta un breve poema de Hippias.[55] La actividad de los sofistas era esencialmente oral, compuesta de discursos o lecturas públicas y su enseñanza estaba orientada, con frecuencia, a hablar de manera persuasiva, pero incluía la elaboración de una especie de manuales que contenían reglas destinadas a identificar las propiedades formales de los discursos, con el fin de orientar al alumno en la composición oral. Estos manuales estaban pensados para un público de oradores, o de candidatos a oradores, más que para un público de lectores o de investigadores. Estaban destinados a un "saber hacer", su carácter era "práctico y demostrativo" y eran concebidos como instrumentos cuyo manejo permitía el acceso a una τέχνη particular. Presentaban una serie de "casos tipo" de ejecuciones retóricas y sobre todo una extrema concisión, porque los autores deseaban comprimir en el menor espacio posible esa enseñanza, para facilitar su memorización.[56] Esta última situación determinaba la poca cantidad de material contenido en el escrito y la gran diferencia que existía respecto a su ejecución oral. El sofista Pródico, por ejemplo, era capaz de ofrecer una enseñanza cuyo costo era de cincuenta dracmas, pero ante públicos cuyo interés no llegaba tan lejos, utilizaba fragmentos que ofrecía por sólo tres dracmas; éstos fueron los únicos que aparentemente pasaron al escrito.[57] Con todo, estos textos sofísticos, que se agregaban a los manuales técnicos de la época, provocaron una transformación que

[54] E. A. Havelock, *Preface to...*, *op. cit.*, p. 52.

[55] Neil O'Sullivan, "Written and spoken in the first sophistic", en I. Worthington (ed.), *op. cit.*, p. 116.

[56] Según Cole, el libro Jonio sería un libro orientado a un público más lector, mientras que el libro Ático sería para un público de oradores o de candidatos a oradores. Thomas Cole, *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1991, p. 78.

[57] Thomas Cole, *op. cit.*, p. 77.

condujo a la escritura desde el estado de actividad sospechosa en que se encontraba, a convertirse en un instrumento útil que permitía la acumulación de un saber y lo ponía al alcance de todos.

La extensión en el uso del estilo llano produjo como notable consecuencia una diferenciación gradual entre la poesía y la expresión en prosa. En el mundo tradicional existía un contraste entre habla cotidiana y habla poetizada, pero siendo ambas verbales, esta desigualdad era poco reflexionada. Fue la implantación social de la escritura la que modificó esta concepción tradicional del habla, provocando una distinción analítica; se crearon las bases para una división entre el discurso en prosa, orientado a la razón, y el discurso en verso, que afectaba facultades más afectivas. De hecho, apareció la primera definición de la poesía siguiendo su aspecto métrico en el momento en que Gorgias estableció que toda la poesía era simplemente habla con metro.[58] El primer discurso quedó asociado a la razón y la reflexión; el otro, a la emoción y el entusiasmo. Una geografía del espíritu humano se instauró entonces y ha permanecido: la inspiración y el intelecto fueron declarados distintos y hasta antagónicos. Los poetas ya no harían filosofía.[59] Hacia la época de Platón ya se había impuesto la distinción entre aquellos que componían poesía, designados con el término de ποιητής, y aquellos que escribían discursos no poéticos, llamados ῥητορες. En el medio habían quedado casos ambiguos como el de Empédocles, pero según Aristóteles era irrelevante que éste se expresara en verso para decidir qué clase de escritor era: podía considerársele un filósofo de la naturaleza más que un poeta. Previamente, aquellos que transmitían la poesía eran llamados aedos o bardos, términos que indicaban "la sumisión al aliento divino que se expresaba a través de ellos".[60] A partir de entonces, se había afianzado otra clase de intelectuales, los filósofos, quienes no volverían a invocar a los dioses como fuente de inspiración.

Los diálogos de Platón son los primeros discursos en prosa que han llegado completos hasta nosotros. Su notable calidad literaria indica la madurez que la expresión coloquial había alcanzado en poco tiempo.

[58] Carol Thomas y W. E. G. Kent, "From orality to rhetoric: an intellectual transformation", en I. Worthington (ed.), *Persuation. Greek Rhetoric in Action*, Londres, Routledge, 1994, p. 7.

[59] E. A. Havelock, *The Muse Learns to Write*, New Haven, Yale University Press, 1986, pp. 121 y ss.

[60] Carol Thomas y W. E. G. Kent, *op. cit.*, p. 10.

Platón eligió como estrategia personificar las distintas doctrinas en individuos conocidos, poniéndolos a dialogar, es decir, elaborando un "teatro de ideas".[61] Las primeras descripciones que poseemos del cuidado que el autor debía aportar a las cualidades literarias de una obra provienen de ese momento y se deben a Platón y a Alcidamente.[62] Para entonces, la mayor parte de la producción filosófica ya se había alejado de los procedimientos poéticos y había empezado a explotar las virtudes argumentativas y sistemáticas de la prosa, para no abandonarlas jamás. Esto no significó que la expresión filosófica excluyera el ropaje acústico del ritmo y de todas las compensaciones musicales y memorísticas, porque las obras escritas estaban destinadas a ser leídas en voz alta y serían evaluadas por el oído, al mismo tiempo que por la razón. Debido a los procedimientos de lectura, composición y difusión de las obras, la Antigüedad fue permanentemente sensible a los valores acústicos y rítmicos de las obras. La prosa filosófica nunca dejó de prestar atención a los valores sonoros, aunque como era normal la expresión versificada se presentó de manera mucho más esporádica. Un representante de este modo de expresarse es Cleantes de Tarso, sucesor de Zenón en la dirección de la *Stoa*. Cleantes eligió el verso como vía privilegiada de expresión. Nueve de sus aproximadamente ciento cincuenta fragmentos conservados –prácticamente los únicos en los que se reportan sus propias palabras– están escritos en un verso bastante competente.[63] He aquí unas pocas líneas de su obra más importante, el *Himno a Zeus*, que ha sido conservado gracias a Estobeo, en las que se expresa la convicción estoica de la férrea necesidad que subyace a la naturaleza:

> Cual instrumento entre las invencibles manos tienes
> El rayo de dos filos, encendido, siempre viviente
> Pues bajo tu golpe las obras todas de la naturaleza se realizan
> Con él diriges la razón común, que a través de todas las cosas
> Discurre, uniéndose a las grandes y pequeñas luminarias.

De Cleantes se han conservado fragmentos sobre diversos aspectos de la lógica, la retórica o la física estoicas, todos ellos compuestos en

[61] E. A. Havelock, *Alle origini...*, *op. cit.*, p. 36.
[62] Thomas Cole, *op. cit.*, p. 121.
[63] F. H. Sandbach, *The Stoics*, Indianápolis, Hackett, 1994, pp. 109-110.

una prosa cuyo laconismo recuerda el estilo directo y contundente de su maestro Zenón. Sin embargo, según Filodemo, el piadoso Cleantes pensaba que aunque el discurso en prosa puede explicar bastante de las cosas humanas, carece de las palabras adecuadas para expresar la grandeza de las cuestiones divinas, mientras que los metros, las melodías y los ritmos se acercan en gran medida a la verdad en la contemplación de las cosas divinas.[64] Cleantes había escrito otros poemas, especialmente uno en el que hacía dialogar al deseo y a la razón. Séneca nos informa que incluso insertaba pasajes métricos en sus obras en prosa,[65] sin duda estimando que la forma del verso no era un obstáculo para la expresión filosófica sino al contrario: era una manera de aportar claridad a los sentidos. La alta valoración de la forma versificada continuó en la tradición estoica debido al sucesor de Cleantes, Crísipo. Éste era, como se ha visto, un polígrafo constante. Probablemente el griego no era su lengua materna y por lo tanto su escritura carecía de elegancia, su estilo era copioso, repetitivo y adolecía de faltas en la construcción, pero aun así Crísipo hacía regularmente uso de la poesía. Diógenes Laercio relata que antes de dormir, leía todas la noches a Homero así como también los poemas de Tirteo, Estesícoro y las obras de Eurípides y Menandro, de quienes citaba fragmentos considerables en sus propias obras. Entre su extensa obra, Diógenes Laercio menciona dos libros con el título *¿Cómo escuchar poesía?* Recurrir a la poesía tenía un valor adicional para Crísipo, quien intentaba probar, en oposición a Cleantes y de acuerdo con la tradicional doctrina estoica, que la parte directriz del alma se encontraba en el corazón, que siempre había sido considerado sede de las principales funciones psíquicas.

Aunque esporádicos, no faltan ejemplos de filósofos antiguos que se expresan haciendo uso de las formas poéticas a pesar de que, como lo advierte Diógenes Laercio, los poetas que desean escribir en prosa lo logran, mientras que los prosistas que intentan recurrir a la poesía fracasan porque ésta es un don, en tanto que la prosa es una técnica.[66] Pero en el caso de los antiguos la poesía no era, como lo es hoy, un intento por satisfacer la sensibilidad sino un recurso de expresión que, mediante procedimientos rítmicos y acústicos, facilita la retención en la memoria y por lo tanto resulta adaptado al contexto comunicativo

[64] Filodemo, *Sobre la música*, frag. 608. *Los estoicos antiguos*, p. 260.
[65] Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, 108, 9-10.
[66] Diógenes Laercio, *op. cit.*, IV, 15.

del momento. De este modo, se expresa cierta persistencia de la forma versificada de expresión a lo largo de la civilización grecorromana. Jenócrates, por ejemplo, escolarca sucesor de Espeusipo en la Academia, a pesar de su marcado interés por la dialéctica dejó, según Diógenes Laercio, "muchos escritos en verso y muchas parénesis".[67] Otro escolarca de la Academia, Crantor, quien al igual que Crísipo amaba sobre todo a Homero y a Eurípides, según D. Laercio también escribió poemas y, habiéndolos sellado, los depositó en el templo de Minerva en su patria, Triasio. Timón de Flionte, una personalidad filosófico-literaria del siglo III a. C., a quien se debe lo poco que se ha conservado de Pirrón, fue especialmente conocido por sus "versos estrábicos" llamados Σιλλοι, libelos, un poema hexamétrico en tres libros en el que hacía una sátira de todos los filósofos que consideraba dogmáticos, desde Tales hasta los estoicos, incluyendo a los académicos y los epicúreos de su época. El poema de Timón ofrecía una parodia en tono heroico-burlesco para representar a los filósofos entablando batallas verbales interminables y continuaba haciéndolos objeto de una "pesca de filósofos", quizás a la manera en que lo haría más tarde Luciano.

Se recurría a la expresión versificada con propósitos diversos y en cierto modo antagónicos. Así, mientras Cleantes consideraba a la poesía digna de expresar las cosas divinas, los filósofos cínicos hicieron uso frecuente del verso para ridiculizar las convenciones sociales, distribuyendo de manera más eficaz su medicina revulsiva. Crates el Cínico, por ejemplo, buscó popularizar los principios que habían regido la vida de Diógenes de Sínope mediante unos poemas elegíacos breves llamados Παίγνια, juguetes. Crates era capaz de escribir cartas en las que, en opinión de Diógenes Laercio, filosofaba de manera excelente y se aproximaba al estilo de Platón, pero también se dedicó a hacer parodias de los poetas y llegó a escribir tragedias, en una de las cuales afirmaba que si el hambre y el tiempo no logran acabar con una pasión erótica, siempre queda al hombre el remedio de la soga al cuello. Los filósofos cínicos son un caso especial, aunque no el único, del uso del verso moralizante durante el periodo helenístico. Ellos solían recurrir al tesoro poético compartido por el común de los griegos y por lo tanto, esos versos de propaganda se llenaban de citas y parodias, anécdotas y ejemplos extraídos de los personajes del pasado. Por ejemplo,

[67] Diógenes Laercio, *op. cit.*, IV, 11.

se podía encontrar a Diógenes el Cínico citando a Homero y por su parte, Crates, además de citar también al gran poeta, en una de sus elegías parodiaba una poesía atribuida a Solón.[68] Esta notable creatividad provocó que en la literatura producida por los cínicos se vean representados todos los tipos de metro conocidos en la poesía griega, como el hexámetro, elegíaco, yámbico, coriambo,[69] entre otros. Cércidas de Megalópolis, un filósofo cínico de la segunda generación, eligió expresarse en poemas llamados *Meliambi*,[70] escritos en metro meliámbico, del que además era el creador. Era un apasionado de la literatura al punto que ordenó que los libros primero y segundo de la *Ilíada* lo acompañaran a la tumba. Su estilo era rebuscado y plagado de extravagancias, pero sus temas se encontraban en el dominio moralizante de la ironía cínica; en uno de sus poemas, Cércidas expresa sus serias dudas acerca de la existencia de la providencia en función de las escandalosas diferencias en la distribución de la riqueza.

Había también propósitos más elevados en el uso de la expresión versificada; sus motivaciones no eran estéticas sino terapéuticas. Se trataba en particular de incrementar la eficacia medicinal del mensaje mediante recursos melodiosos y a través de éstos incidir en las convicciones del discípulo, alojando los principios doctrinales en el tesoro permanente de la memoria. La forma métrica del enunciado cumplía así propósitos que no estaban al alcance de la expresión en prosa. En la Antigüedad se conservó la convicción de que la eficacia filosófica se incrementa cuando la doctrina se expresa en versos. Esto es lo que Séneca hace saber a Lucilio:

> Pues como decía Cleantes, así como nuestro aliento produce un sonido más largo cuando una trompeta, conduciéndolo por las estrecheces de un largo canal lo libera al fin de una salida más ancha, así la apretada necesidad del verso hace más claros a nuestros sentidos. Las mismas cosas se oyen con más negligencia y hieren menos cuando se dicen en prosa, pero cuando llega el ritmo y un excelso contenido en ciertos pies, esa misma sentencia se ve como proyectada por un brazo musculoso.[71]

[68] Véase Marie Odile Goulet-Cazé, "Le cinisme est-il une philosophie?", en Monique Dixsaut (ed.), *Contre Platon*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, t. I, p. 287.

[69] Véase Ronald R. Dudley, *A History of Cynicism*, Chicago, Ares, 1980, p. 113.

[70] *Ibid.*, p. 83.

[71] Séneca, *Epístolas morales a...*, 108, 10-11.

No hay duda de que el caso más notable de expresión filosófica versificada en la Antigüedad es el *De rerum natura* del epicúreo romano Lucrecio (siglo I a. C.), un poema filosófico en versos hexamétricos destinado, de acuerdo con las palabras del autor, a traducir en versos latinos los oscuros descubrimientos de los griegos. Su admiración hacia Epicuro lo llevó a llamar a su obra del mismo modo que el gran tratado del filósofo, Περὶ φύσεως. El poema no pretende exponer la totalidad de la doctrina de Epicuro, sino sólo la parte correspondiente a la física, en la que se demuestra que todo lo que existe obedece a leyes naturales, demostración que debía liberar al espíritu de todos los temores provenientes de la religión y de los inciertos designios de los dioses. Lucrecio compartía la vocación pedagógica del epicureísmo e intentaba el beneficio del mayor número de personas a través de los principios liberadores de la filosofía, por eso decidió encapsular ese segmento de la doctrina en versos hexamétricos, que era la forma característica de la épica y de la poesía didáctica. No era una elección casual porque en la Antigüedad los géneros literarios se distinguían cuidadosamente por su contenido, pero también por sus aspectos formales: su métrica, su vocabulario y sus convenciones. Con todo, tenía algo de extraño versificar las enseñanzas de Epicuro porque éste había condenado a la poesía como una fuente de inquietud para el alma y habría incluso afirmado que "el sabio no debe componer poemas, aunque debe ser el mejor juez de la poesía".[72] Resultaba también insólito porque Epicuro no era particularmente apreciado en Roma, cuyos intereses filosóficos estaban dominados por la Academia platónica y por la filosofía estoica. Quizá por eso Lucrecio creyó necesario justificar su empresa; la medicina filosófica es amarga, pero es más aceptable si se ofrece en una copa cuyos bordes son de miel:

> ...he querido, con sones y galas
> de poesía esta nuestra razón exponértela clara
> y como del dulce don de la miel de las musas tocarla,
> por si podía retener de este modo tu alma
> en estos mis versos, en tanto que toda entiendes la traza
> del ser de las cosas y sientes a qué sea útil y valga.[73]

[72] Citado en Norman Wentworth de Witt, *Epicurus and his Philosophy*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1954, p. 25.

[73] Lucrecio, *De rerum natura*, 4, 18-25.

Lucrecio es consciente de que los versos son un medio potente de difundir la verdad por su capacidad de encantar a las almas mejor de lo que lo hacen los argumentos más sutiles. Además, en una interpretación personal, según Lucrecio los versos pertenecían con toda legitimidad al universo de Epicuro, en el cual el móvil de todos los seres es el placer que, para el escritor, sólo puede ser producido por el poema didáctico.

La obra de Lucrecio no carecía de antecedentes, pero era excepcional por sus dimensiones. Como género, la poesía didáctica tenía una tradición que podía remontarse hasta *Los trabajos y los días* de Hesíodo. A pesar de esa Antigüedad, la producción de largos poemas didácticos se había realizado en episodios: a partir de Hesíodo transcurrirían dos siglos para ver aparecer los poemas filosófico-didácticos de Parménides y Jenófanes. Aproximadamente en ese momento aparecen también las obras de Empédocles, *Sobre la naturaleza* y *Purificaciones*, a las cuales ya nos hemos referido. Nuevamente debieron transcurrir dos centurias y llegar al periodo helenístico antes de que otras obras importantes del género aparecieran en griego: los *Fenómenos*, de Arato, y *Sobre los animales venenosos* y *Antídotos contra los venenos*, de Nicandro. La razón de estos largos intervalos radica en la importancia creciente de la escritura en prosa. Los autores de temas especializados desarrollaban ya su actividad en prosa y los géneros literarios como el diálogo o la epístola didáctica, comunes en los medios filosóficos, tendían a predominar. A ello debe agregarse la dificultad que consiste en mantener el alto nivel estético que había caracterizado con la poesía didáctica tradicional. Por estas razones, la expresión completamente versificada en lengua griega se hacía más infrecuente. Un proceso semejante ocurrió en la poesía latina, la que no había producido ningún trabajo de gran envergadura en el género de la poesía didáctica. La remota obra de Ennio, *Epicharmus*, en la que el autor sueña que ha sido transportado a los infiernos e iniciado allí al sistema del mundo por Pitágoras en persona, es más una revelación que una obra filosófica.[74] Por sus propósitos y sus dimensiones, Lucrecio supera con mucho todos esos antecedentes. Con sus siete mil cuatrocientos quince versos, el *De rerum natura* es equivalente a la suma de todos esos trabajos, los cuales oscilan entre los mil y los mil quinientos versos. Ninguno de estos intentos había reque-

[74] Pierre Grimal, *La litterature latine*, París, Librairie A. Fayard, 1994, p. 111.

rido ser dividido en libros, mientras que el poema de Lucrecio comprende seis libros. Únicamente es comparable a las dos obras de Empédocles, de las que sabemos que, en conjunto, formaban un escrito en tres volúmenes. Quizá por eso, y por su calidad poética, Lucrecio sólo reconoce como modelo a Empédocles y su libro *Sobre la naturaleza*, a quienes rinde homenaje al final del libro I, en el verso 1716.

Un gran poema sistemático y unitario que contenga cierta interpretación filosófica del mundo y sus fenómenos es una empresa excepcional. Su alcance no se reduce a traducir en forma métrica tal doctrina científica. En Lucrecio la trama está dada por el movimiento de los átomos, pero el objetivo final es enseñar a vivir; lo mismo que el poema de Arato no se trata sólo de astronomía, sino de mostrar a Zeus y de hablar acerca de la providencia según los estoicos.[75] Esta poesía tiene siempre un propósito educativo, por eso el género incluye normalmente un destinatario preciso, amigo o discípulo, aunque éste sea mudo y no se exprese a lo largo de la obra. Para Lucrecio este personaje es Mnemio, a quien dedica el libro. En su carácter más general, la obra es un diálogo de exhortación versificado. A lo largo del poema, Lucrecio aconseja y amonesta, exhorta y reconviene a su amigo tratando de exponer ante el tribunal de su razón una serie de argumentos para movilizar sus convicciones. Para lograrlo, el poema didáctico no recurre a la retórica de lo maravilloso, sino a la retórica de la necesidad; no se propone deslumbrar, sino demostrar en su coherencia interna la serie de leyes que, según Epicuro, ordenan el universo.[76] Con su obra, Lucrecio se propone modificar las convicciones de su interlocutor, lograr que reaccione ante la enseñanza y reconozca su alto valor intelectual. Si la empresa tiene éxito, Mnemio se dejará llevar por la fuerza persuasiva, encontrando luego en sí mismo la convicción para aceptar y adaptarse a esos principios. Así se explican un cierto número de pasajes en los que Lucrecio hace una "llamada al lector", invitándolo a ser atento, receptivo y fuerte ante una poesía vigorosa. Estos propósitos filosófico-pedagógicos se traducen en diversos aspectos formales. El primero es que la expresión versificada no es ajena a los propósitos

[75] Pedro Tapia Zúñiga, "Introducción", *Arato. Los fenómenos*, p. LVI.

[76] "El *De rerum natura* aparece entonces como un *Protreptikos logos*, una retórica de la instrucción que contiene una exhortación dramática." Gian Biagio Conte, *Latin literature. A History*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1994, p. 161.

didácticos, porque la estabilidad del mensaje y su memorización la convierten en una necesidad cuando se trata de poemas pedagógicos muy largos. En sentido opuesto, la forma métrica impone a Lucrecio de manera natural ciertas exigencias, porque el uso de fórmulas rítmicas es un obstáculo para el vocabulario técnico del epicureísmo. Por ejemplo, la memorización exige que el texto contenga una serie de enunciados y fórmulas que se repiten en diversas ocasiones, porque cada aparición es un eco sonoro que impregna la memoria y facilita su retención. De este modo, en el verso que aparece en I 670 se lee: "Pues todo aquello que, mudado, rebasa sus confines, inmediatamente por eso es la muerte de lo que hubo antes", esto aparece cuatro veces en el poema.[77] El valor literario del *De rerum natura* es innegable, pero se debe considerar que el poema es también un sistema mnemónico destinado a conjurar el poder de evasión que tienen las palabras.

El poema filosófico-didáctico es, a los ojos modernos, un fósil de la historia intelectual. Tiene además la desgracia de ser pobremente valorado por los poetas. No se le considera poesía creativa pues su contenido le es predeterminado y, por otra parte, su contenido tampoco es libre, puesto que en muchos casos depende de antecedentes en prosa, como sucedía con Nicandro de Colofón, Arato y Lucrecio mismo. Pero los logros no siempre eran mediocres. Arato, por ejemplo, había sido la sensación literaria de su tiempo y los *Fenómenos* habían sido leídos con intensidad e imitados con frecuencia.[78] Cicerón tenía un juicio severo de Arato, pero un serio respeto por Empédocles, a quien le atribuía una considerable inspiración poética, y por Lucrecio, en quien reconocía una sólida destreza en el oficio. No obstante, la relación entre los valores estéticos y los objetivos pedagógicos ha sido siempre problemática en la poesía didáctica. Reconocer su valor como género implica colocarla en el contexto oral, memorístico y pedagógico en el que la filosofía se esforzaba por convertir al discípulo a una cierta forma de vida y, por lo tanto, pretendía con esos medios lingüísticos convencer a la razón y modelar a los afectos.

[77] Véase Gian Biagio Conte, *op. cit.*, p. 169.
[78] Pedro Tapia Zúñiga, *op. cit.*, p. XXXIII.

LA PALABRA EN ALGUNOS GÉNEROS LITERARIOS DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA

La versificación constituye el ejemplo más elaborado de la adecuación entre forma y contenido en la expresión filosófica; su vitalidad se explica porque resultaba perfectamente adaptada a la trama formada por la voz viva, el oído y la memoria. La forma métrica tenía, sin embargo, limitaciones y exigencias difíciles de mantener y pronto se encontró superada en número por las formas de expresión en prosa, más acordes con el carácter innovador y argumental de las tesis filosóficas. Fue una situación generalizada: incluso las fórmulas lapidarias como la *sententia*, o el ἀπόφθεγμα, que originalmente eran versificadas, fueron expresadas en prosa. Pero esta transformación no significó de ningún modo que la expresión en prosa quedara liberada de su vínculo con la voz viva, por dos razones. Primero, la producción escrita estaba destinada a un medio donde predominaban la lectura en voz alta, la recitación y la memoria. La prosa antigua era un producto escrito, pero nunca estuvo exenta de la censura del oído. Su naturaleza será mal comprendida si se ignora la intensa y permanente sensibilidad antigua a los efectos de sonido que se manifiestan en la forma de la frase, en su ritmo y en su resonancia. No faltan testimonios en este sentido. Isócrates, por ejemplo, estaba dispuesto a conceder que la prosa era la legítima heredera de la poesía, pero a condición de conservar la magnífica sonoridad que exhibían las obras de Gorgias.[79] También Aristóteles, al examinar en su *Retórica* los géneros literarios, deja ver la importancia otorgada a las cualidades fónicas de las obras:

> La forma del estilo en prosa conviene que ni sea en verso, ni carezca de ritmo. La forma métrica destruye la confianza del oyente por su apariencia artificial y al mismo tiempo lo distrae haciendo que concentre su atención en las recurrencias métricas [...] por otra parte, lo que carece de ritmo es ilimitado y por eso es preciso que el discurso tenga medidas o el efecto será vago e insatisfactorio [...] por eso es necesario que el discurso tenga ritmo, pero no metro porque resultaría un poema. Además, no debe tener un ritmo demasiado preciso y por tanto sólo debe ser rítmico hasta cierto punto.[80]

[79] Citado en Moses Hadas, *Guía para la lectura de los clásicos griegos y latinos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 54.

[80] Aristóteles, *Retórica*, 1408b 21-32.

Esta actitud no menguó nunca durante la Antigüedad grecorromana: aun los discursos más famosos de la prosa latina eran, si no versificados, al menos sujetos a cadencias, medidos según las longitudes de las sílabas y, por lo tanto, sumamente próximos a lo que era la poesía.[81]

Un segundo y poderoso vínculo unía la escritura en prosa a la voz viva: la producción escrita estaba con frecuencia motivada por la actividad verbal, sea en los debates ocurridos en el interior de las escuelas, pero también en otros aspectos de la actividad filosófica. Las obras en prosa respondían al contexto tratando de capturar en registros escritos los actos, los fines y el prestigio de la voz que debate, exhorta o censura. En consecuencia, la filosofía antigua adoptó una gran diversidad de géneros literarios, algunos de los cuales son herederos directos de la palabra pronunciada. A diferencia de la monotonía de la situación moderna, dominada por el ensayo, la filosofía antigua se expresó en aforismos, apotegmas, anécdotas, poesía didáctica, diálogos, simposios, memorias, diatribas, biografías, parodias, sátiras, cartas, ensayos, problemas y consolaciones. Por supuesto, la relación de la escritura con la palabra viva presenta variaciones de un género a otro e incluso difiere entre obras de un mismo estilo, pero normalmente está presente. Para mostrarlo, examinemos algunos de estos géneros. Puesto que ya nos hemos referido a algunos de ellos, concentraremos nuestra atención en el diálogo, la carta filosófica y la variada producción de los filósofos cínicos.

EL DIÁLOGO

Resulta en cierto modo natural que la producción escrita inmediatamente después de la muerte de Sócrates estuviera dominada por la forma del diálogo. La actividad de Sócrates había sido sólo verbal y la literatura conmemorativa debió interesarse en representar ese rasgo sobresaliente del maestro. Platón es uno de aquellos que parece haber deseado ofrecer testimonio vívido de esa actividad. Aparte de Platón, un número importante de compañeros de Sócrates escribió diálogos. Antístenes, que en un primer momento fue considerado el compañero más cercano al filósofo dejó, entre la numerosa obra reportada por

[81] Danielle Porte, *Rome, l'esprit des lettres*, París, La Découverte, 1993, p. 103.

Diógenes Laercio, unos nueve diálogos. Fedón de Elis fue autor de diversos diálogos, dos de los cuales, *Simón* y *Zopyrus*, conocieron una larga preservación y difusión. A Euclides, el fundador de la escuela de Megara, se le atribuyen seis diálogos, incluidos un *Critón*, un *Alcibiades* y un *Erotikos*, de los que sólo se conocen sus títulos. De Esquines conocemos los nombres de siete diálogos aunque sólo han quedado fragmentos suficientes para intuir el contenido de dos de ellos: *Alcibiades* y *Aspasia*. Entre los compañeros de Sócrates, Arístipo hace figura de excepción porque es el único que no parece haber escrito dentro del género dialógico. En su forma primitiva, esos diálogos pudieron representar la conversación directa de Sócrates con un interlocutor, sin ninguna narrativa adicional, pero pronto se agregaron motivos literarios más complejos. Los testimonios de esta forma primera son quizá Platón, junto con Jenofonte y Esquines, cuyas obras se concentran únicamente en Sócrates como personaje principal. Debieron tener rasgos comunes, porque entre los socráticos existían influencias recíprocas manifestadas por los títulos y, en algunos casos, en los objetivos que las obras persiguen. A pesar de esta intensa actividad, Aristóteles dice que no fueron los socráticos los creadores del género, sino un tal Alexámeno de Styra o de Teôs. Platón no fue el inventor del diálogo, pero seguramente fue el que lo llevó a la cima, desarrollo que tal vez inició aun antes de convertirse en discípulo de Sócrates, al momento de escribir una tragedia cuya existencia se conoce gracias a la mención que hace Diógenes Laercio.

El diálogo es un género escrito que busca imitar, en prosa, un intercambio de preguntas y respuestas entre dos o más personas, incluyendo los momentos de incertidumbre entre los participantes. A Platón y los socráticos, el diálogo les permitía mimetizar el particular acceso al conocimiento propuesto por Sócrates, con sus rodeos, sus interrupciones y sus retrocesos, es decir, toda la dinámica de admisión o rechazo del interlocutor. Les permitía además hacer intervenir simultáneamente una multiplicidad de discursos incompatibles entre sí que, gracias al procedimiento, podían conducir a un acuerdo del auditor o del lector.[82] Por fortuna para ellos existía ya un género escrito en el que esa representación era posible: el diálogo, que había alcanzado su madurez debido a su desarrollo en el teatro. Su mejor exponente, Platón,

[82] Lambros Couloubaritsis, *Histoire de la philosophie ancienne et medievale*, París, Bernard Grasset, 1998, p. 276.

había escrito un drama –que condenó a las llamas– antes de convertirse en alumno de Sócrates. Así pudo Platón recurrir al ingenioso método de dar vida a personajes involucrados en un diálogo, presentándolos como en un escenario. Atribuir a esos personajes con nombres de pensadores de un tiempo pasado colaboraba con la exposición de sus propios objetivos filosóficos. La memoria se veía apoyada en el hecho de que las doctrinas de cada uno se veían "personificadas" y, por lo tanto, el personaje dramático se hacía más popular y recordable que el original que lo había inspirado. Platón, el escritor que se encontraba bajo el influjo y las exigencias de la tradición oral de su maestro, escribió en prosa, un "teatro de las ideas".[83]

Platón aprovechaba algunas de las ventajas que el diálogo ofrece a una cultura de la palabra viva. Ante todo, la obra escrita representa un intercambio verbal en condiciones que lo hacen verosímil. Aun si se trata de una completa ficción literaria, en la narración pueden ser introducidos personajes, el tiempo verbal de la conversación y un contexto espacial determinado que contribuyen a hacerlo realista. Además, el diálogo posibilita al lector la ilusión de participar en el evento; si se suma a ello el hecho de que la obra sería leída en voz alta, la expresión podía adquirir el enorme poder memorístico de una representación teatral. Finalmente, el diálogo facilita la tarea de la memoria porque basta conocer de manera aproximada la personalidad del invitado para prever sus tesis, sus ideas y sus argumentos. Por eso se ha dicho que el diálogo es tanto un debate entre ideas, como un debate entre personas.

El diálogo es una de las estructuras narrativas más logradas en la filosofía antigua. Continuó siendo desarrollado en la Academia mucho tiempo después de la muerte de Platón, aunque sin alcanzar la misma calidad literaria y a veces participando en la polémica con otras escuelas. El Liceo y Aristóteles lo utilizaron, lo mismo que los filósofos cínicos, los estoicos y Epicuro, quien insertaba fragmentos dialogados en su gran tratado Περὶ φύσεως. El género dialógico, esa mímesis de la palabra viva, acompañó a la filosofía antigua en todo su trayecto, sufriendo transformaciones, como lo muestran los casos más tardíos de Cicerón y Séneca. Aunque Cicerón, al final de su vida parece haber perdido interés en el diálogo, la mayor parte sus obras son dialogadas y aquellas que no lo son tienen cierto aire familiar debido a su carácter

[83] Véase E. A. Havelock, *Alle origini della filosofia...*, *op. cit.*, p. 36.

de diatribas. Cicerón utilizaba conscientemente la ficción literaria para crear un ambiente de verosimilitud. De Platón, a quien admiraba, tomó el gusto por las narrativas elaboradas. Pero seguía a Aristóteles en la sugerencia de iniciar sus obras con un prefacio personal y permitir largos trozos de discurso en boca de diferentes interlocutores y, sobre todo, en incluirse a sí mismo y asignarse un papel principal en el diálogo. La estructura elegida se explica porque en Cicerón el diálogo es un útil pedagógico necesario en su intento por proveer a la cultura latina y sobre todo a sus jóvenes aristócratas de un cuerpo de obras filosóficas equivalentes a la filosofía griega. Pero además de este carácter didáctico, el constante apego de Cicerón a la forma del diálogo tiene dos razones más profundas: deseaba ofrecer un catálogo de argumentos de las diversas escuelas filosóficas y, aunque a veces ofrece su arbitraje, también intentaba conservar cierta incertidumbre acerca de quién tiene la razón y quién carece de ella, dejando a su público la libertad interior necesaria para la reflexión filosófica. En segundo lugar, y vinculado a ello, a pesar de su genuino interés, Cicerón siempre consideró a la filosofía como otra forma de su acción política[81] que tenía a la retórica como preparación indispensable, de tal modo que su afición al diálogo y al debate pro y contra una tesis se explica porque le parecía la forma más adecuada de proveer al orador de materia prima, permitiéndole ejercitar su arte oratorio.

Los diálogos de Séneca, por su parte, ofrecen varios rasgos originales. El autor no introduce ninguna estructura narrativa destinada a hacer verosímil la escena; ellos carecen de alusión al tiempo, al lugar o alguna referencia a la personalidad de los participantes que con frecuencia se reducen a Séneca mismo y a su interlocutor. Luego, en esos diálogos tampoco se presenta ninguna investigación dialéctica que se proponga la búsqueda de la verdad a la manera de Platón; tampoco se confrontan diversas doctrinas filosóficas como en Cicerón. El formato del diálogo es utilizado más bien para escribir discursos de exhortación dirigidos al oyente con el fin de promover una determinada forma de conducta. Para ello, Séneca se vale de un procedimiento retórico: el filósofo inicia una larga exposición de los principios que ofrece a su oyente; de cuando en cuando la exposición se ve interrumpida por el supuesto interlocutor con expresiones escuetas tales como: "dice...", o "dices...". Este oponente simulado, llamado interlocutor

[81] Elizabeth Rawson, *Cicero. A Portrait*, Londres, Bristol Classical, 1994, p. 232.

ficticio, *fictus interlocutor*, plantea preguntas breves que son objeto de largas refutaciones y respuestas por parte de Séneca. Para los ojos contemporáneos, el escrito podría ser considerado una larga disertación en prosa, salvo por la presencia de este personaje imaginario que convierte el escrito en una especie de conversación. En la Antigüedad se colocaba esos escritos en el género dialógico, porque para Séneca y sus contemporáneos la disputa en términos de razonamiento filosófico con un interlocutor ficticio equivale a un diálogo. La razón de esta transformación impuesta al diálogo se encuentra entonces en los propósitos perseguidos por el filósofo: exhortar y, a través de la amonestación, transformar el espíritu del oyente. Por eso sus diálogos han sido asimilados a los "discursos de deliberación",[85] los *suasoriae*, de origen retórico, de los que su padre, Séneca el Viejo, había dejado buenos ejemplos.

Aun en su forma escrita, los diálogos de Séneca son discursos exhortatorios, más próximos a una diatriba tal como había sido usada por los filósofos cínicos y estoicos. Desde el punto de vista formal, la diatriba apunta a una situación de enunciación en la que un maestro y un discípulo conversan, mientras que desde el punto de vista de su contenido, indica una brillante improvisación verbal que como se ha visto, incluye toda clase de expresiones como proverbios, *exempla*, metáforas e incluso bromas, con las cuales se intenta responder por adelantado a las objeciones que el discípulo pudiera proponer.[86] Entre los procedimientos verbales que la diatriba ofrece se destaca la sentencia. Séneca hace uso frecuente de la sentencia porque busca reanudar la larga tradición del habla lapidaria y sus concentrados de sabiduría: "¿Preguntas en qué he progresado? Me he hecho amigo de mí mismo." "¿Un loco es aquel que cree que los dioses no quieren lastimarnos? No pueden."[87] Este propósito afecta el estilo de sus diálogos, que con frecuencia son acusados de alejarse de la armonía de la prosa clásica, especialmente del cuidadoso equilibrio impuesto por el uso del periodo. Incluso se ha llegado a imaginar al autor dictando impetuosamente fragmentos que no manifiestan una clara conexión entre

[85] Véase Pierre Grimal, *op. cit.*, p. 394.

[86] Véase Michael von Albrecht, *Historia de la literatura romana*, Barcelona, Herder, 1999, vol. 2, p. 1078.

[87] Citado en Albrecht Dihle, *Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, Londres, Routledge, 1994, p. 97.

sí: "Una serie de párrafos unidos luego sin orden y sin demasiada conexión."[88] Es porque Séneca tiende a someter los escrúpulos formales al objetivo de una mayor eficacia persuasiva. Por eso mismo se permite hacer uso de la flexible estructura del diálogo que, desde Platón, podía adoptar la forma de una discusión o conversación, de una narración, un cuasi monólogo o de una exposición continua. Se desee o no, en su forma más pura, la expresión dialógica ofrece el carácter de una confrontación, de un drama mitigado pero real, mientras que Séneca prefiere una elocuencia más discreta y más íntima, aquella que se presenta en el encuentro directo y afectuoso del maestro con su discípulo. El escrito descubre así ese secreto y antiguo vínculo con la voz viva que se ha perdido, porque un autor moderno no tiene, ni pretende, tal familiaridad con su lector. Los diálogos servían pues a Séneca para representar por escrito esas conversaciones amistosas en las que el maestro y el discípulo intercambian confidencias. Sus composiciones eran escritas, pero no son dispositivos de investigación sino mecanismos retóricos que expresan, en forma de sentencias, la sabiduría necesaria para que el discípulo continúe sin ayuda su propia transformación espiritual. Su poca fidelidad al género dialógico está determinada por su eficacia verbal. Ya no se trata de descubrir, como en Sócrates, un camino hacia la virtud, sino de deslizar una suave conversación que indique a la razón un camino ya trazado.

LA CARTA FILOSÓFICA

Seguramente los filósofos antiguos miraban con reprobación el alejamiento del discípulo durante el proceso de su formación espiritual. Esto explica que ciertos géneros literarios intentaran compensar la forzada separación conservando en el escrito la frescura, la espontaneidad y el prestigio de la voz del maestro. Uno de estos géneros, del cual la filosofía hizo un uso extensivo –y que se ha convertido en una reliquia intelectual– es la carta. Ésta se prestaba perfectamente a la formación filosófica a distancia, porque el primer deber de la carta antigua era restablecer una presencia. La carta buscaba reanimar, y no en un sentido figurado, la apariencia y la voz viva del ausente. Para lograrlo, los

[88] J. Mariné Isidro, "Introducción...", *Séneca. Diálogos*, 2000, p. 27.

autores de manuales epistolares sugerían dos estrategias: el autor debía interpolar en el mensaje abundantes indicios de su personalidad porque en la carta, más que en ningún otro género, se debía hacer visible el talante del escritor. El segundo procedimiento consistía en incluir expresiones que mostraran que el escritor percibía la presencia del destinatario, del tipo: "¿Usted también?", "Exactamente como tú dices", o bien "Te veo sonreír."[89] A fin de anular en lo posible la separación, el corresponsal se esforzaba por hacer de su carta un reflejo de su propio carácter: "Se puede decir, afirma Demetrio, que cada uno escribe la carta como retrato de su propia alma."[90] El destinatario por su parte respondía señalando que la carta había restablecido esa presencia:

> Jamás recibo tu carta sin que estemos enseguida juntos. Si los retratos de los amigos ausentes nos resultan gratos porque devuelven su recuerdo y alivian la nostalgia de su ausencia [...] ¡Cuánto más gratas nos resultan las epístolas que nos procuran las huellas auténticas del amigo ausente, sus auténticos rasgos![91]

Tal ansiedad se debía tal vez a que, antes del uso extensivo de la escritura, aquellos que estaban distantes contaban únicamente con la voz de un tercero para enviar y recibir noticias. Al inicio, la palabra viva seguía siendo el método de expresión y con frecuencia el verdadero mensaje no estaba en el escrito, sino en las palabras del mensajero. La gradual proliferación de la carta escrita no cambió ese estado de cosas y sucedía que el mensajero tenía tanta o mayor importancia que el escrito mismo: se le pedía que transmitiera su mensaje en el momento mismo de su llegada y perduró durante largo tiempo el hábito de interrogarlo en busca de información adicional.

Ciertamente la carta filosófica siguió el mismo camino de implantación que el género epistolar en el mundo griego y romano. Como instrumento de comunicación, la carta parece haber sido empleada desde el siglo VII a. C., pero debe haber sido excepcional, porque no fue hasta las últimas décadas del siglo V a. C. cuando se hizo indispensable un nombre específico para "carta": el término ἐπιστολή, que ori-

[89] Julius Victor, *Ars rhetorica (de epistolis)*, en Abraham J. Malherbe, *Ancient Epistolary Theorist*, SBL, Atlanta, Scholars Press, 1988, p. 63.

[90] Demetrio de Falero, *Sobre el estilo*, p. 227.

[91] Séneca, *Epístolas*, 40, 1.

ginalmente significaba "instrucción", se encargó de designarla.[1] Una vez que el término se aclimató en la filosofía, ésta explotó todos los recursos que la carta ponía a su disposición; la usó como instrumento de exhortación, como forma de exposición doctrinal, como resumen, como arma de ataque y de defensa, e incluso como medio de consolación a personas afligidas. Del siglo IV a. C. sólo han llegado hasta nosotros dos colecciones de cartas que pueden aspirar a la autenticidad: las cartas de Platón (que son objeto de intenso desacuerdo) y las cartas de Isócrates. Pero a partir de entonces su presencia es permanente. De las cartas atribuidas a Aristóteles resta muy poco; de las cartas atribuidas a Espeusipo sólo una, dirigida a Filipo II de Macedonia, podría ser considerada legítima. Para el siglo III a. C. la carta estaba bien establecida como género filosófico. Epicuro es la mejor prueba de ello y junto con Séneca, que escribe en el siglo I a. C., forman los dos casos más notables.[92]

En la Antigüedad, la carta personal estaba sujeta a una rígida estructura interna, debido a la necesidad de que aquel que escuchaba o que tenía ante los ojos el escrito reconociera que se trataba de una carta. Pero a medida que la carta fue menos personal y más literaria, se fue aproximando a las leyes de la retórica. En las cartas acusatorias y en las cartas apologéticas se percibe la retórica "jurídica" o forense utilizada sobre todo en las cortes de justicia, mientras que las cartas de advertencia o de reprensión obedecían a la retórica "deliberativa", empleada en las asambleas públicas para determinar un curso de acción adecuado. Las cartas filosóficas más representativas pertenecen a la tercera especie retórica, la panegírica. Su predominio se explica porque la filosofía buscaba, a través del elogio y la censura, promover un cierto estilo de vida. Un buen ejemplo es la carta que Epicuro envió a su madre tratando de persuadirla de la superioridad de sus principios y sus doctrinas. Esta carta nos es conocida porque fue reproducida en el enorme muro de Oenoanda por el fiel epicúreo Diógenes, en la que se lee: "Piensa en mí rodeado de tales bienes, madre, gozando permanentemente y ten confianza en cuál es mi trayecto."[93]

Entre las cartas que en la Antigüedad se clasificaron, la misiva filo-

[92] Véase Platón, *Lettres*, París, 1997, traducción e introducción Luc Brisson, pp. 10-20.

[93] Epicuro, reproducida en S. K. Stowers, *Letter Writing in Greco-roman Antiquity*, Filadelfia, The Westminster Press, 1986, p. 115.

sófica pertenece al tipo más apreciado: la carta de amistad. El género ocupaba un lugar tan preponderante que los rétores griegos y latinos consideraban el mensaje de amistad la más auténtica de las cartas y solían promover la práctica de escribirlas. Pseudo Demetrio, por ejemplo, las coloca encabezando su tratado acerca de los tipos epistolares.[94] Todas las formas de amistad promovidas por las escuelas filosóficas están expresadas en las cartas, desde la amistad con un fuerte carácter comunitario y político que se encuentra en Aristóteles, hasta la intensa amistad personal privada enaltecida por el epicureísmo. Las cartas filosóficas podían contener una exposición de principios doctrinales como en las misivas de Epicuro, pero normalmente dominaban los temas éticos y, en consecuencia, la retórica de la exhortación y la censura. Las misivas filosóficas también podían contener severas amonestaciones. Nada era más natural, porque según la tradición antigua, los amigos debían prestar atención mutua al desarrollo del carácter de cada uno. Lo mismo que podía enaltecer, al amigo le estaba permitido advertir y corregir; de hecho esto era lo que lo distinguía del simple adulador. Un buen ejemplo de ello es la carta ficticia atribuida a Crates el Cínico en la que habría escrito:

He oído, Lysis, que has estado constantemente borracho desde el concurso de Eretria. Si esto es verdad, te corresponde no ver con desprecio aquello que Homero el Sabio dice: "El vino destruyó al cíclope a pesar de su talla y su fuerza sobrehumana."[95]

Imposibilitados para guiar a sus lejanos discípulos cara a cara, los filósofos debían confiar en las reglas de la retórica del elogio en las cartas de exhortación o de consuelo, mientras que en las cartas de admonición, reprensión o reproche seguían las reglas retóricas de la censura. Debían intentar por escrito lo que seguramente habrían hecho con la voz y con el ejemplo: exhortar, enaltecer, disuadir, amonestar y censurar.

Aunque los filósofos escogían destinatarios precisos para sus cartas (Heródoto, Pítocles y Meneceo en el caso de Epicuro, Lucilio en el de Séneca), en ellas adoptaban el tono de un discurso persuasivo más general y confiaban en que serían provechosas para un número inde-

[94] Pseudo Demetrio, *Tipoi Epistolikoi*, en Abraham J. Malherbe, *op. cit.*, p. 33.
[95] Carta reproducida en S. Stowers, *op. cit.*, p. 129.

terminado de discípulos. Este carácter de "documento no privado" puede parecer extraño a nuestros hábitos, pero obedecía a la naturaleza de la carta antigua en tanto que espacio de "publicación". Permitía que, por la lectura en voz alta o por la copia, se conocieran las palabras del autor. Este modo de difusión era usual, porque la confidencialidad no era el mayor valor de las cartas de la Antigüedad. Como sabemos a través de los casos de Cicerón o de Séneca, la correspondencia normalmente era dictada a un secretario o un escriba, a veces en presencia de muchas personas. De hecho, el secretario tenía la obligación de conservar un ejemplar que servía para reemplazar las eventuales pérdidas y para probar que la carta había sido efectivamente escrita; de esas copias retenidas provienen los grandes epistolarios de Séneca y Cicerón. Los mismos autores buscaban propagar su punto de vista mediante cartas y en algunos casos acompañaban una misiva con epístolas enviadas a otros destinatarios, para fortalecer sus argumentos; en otros casos ellos podían reutilizar pasajes de una carta ya enviada, siempre y cuando el destinatario fuera diferente, e incluso llegaban a intercambiar las cartas que habían escrito. Finalmente, cuando la carta llegaba a su destino, el receptor solía preferir que fuese leída en voz alta por su *lector*, en especial si había amigos presentes, quienes de este modo tendrían conocimiento de información útil para todos; previendo una situación similar Cicerón escribe a Ático: "No puedo escribir nada que tus invitados puedan leer no sólo con gusto, sino con ecuanimidad."[96] El mismo Cicerón aprovechaba algunas reuniones en su casa para leer ante sus invitados las cartas que enviaba o que recibía y si alguno de éstos disfrutaba especialmente una carta, solicitaba una copia. Existía sin duda la confidencialidad, pero dada la situación reinante, el autor debía hacer explícito su deseo al destinatario. Se comprende entonces que un gran número de autores antiguos compusieran sus misivas pensando en su recepción por públicos muy amplios, quienes no verían directamente el escrito sino que lo recibirían mediante la escucha. La carta antigua era un documento personalizado que a la vez servía de soporte a la difusión de las ideas, provocando en el autor un sentimiento de pertenencia a una cierta comunidad que compartía esa información indispensable.

Numerosas cartas de filósofos fueron concebidas desde el inicio como documentos públicos. Séneca, por ejemplo, estaba convencido de que

[96] Cicerón, *Cartas a Ático*, XII, 4, 2.

la correspondencia con Lucilio llevaría a ambos a la inmortalidad. Dichas cartas, desde luego, no llegaban al extremo de sus contemporáneas, las epístolas cristianas, que aspiraban alcanzar públicos tan vastos como la Iglesia, la provincia e incluso el mundo entero, pero no dudaban en dirigirse a un público más amplio que su destinatario. Esto no estaba en oposición al hecho de que el mensaje era una prolongación del diálogo personal por otros medios. La carta era un mal menor, un remedio parcial contra la separación. Por eso, al invitarlo a volver a Roma, Séneca hacía saber a Lucilio que la voz viva y la proximidad de la vida en común le serían más útiles que la palabra escrita: "Porque largo es el camino de los preceptos y corto y eficaz el de los ejemplos; es preciso que vengas a mi presencia."[97] El filósofo sabía que en la formación espiritual del discípulo podía suscitarse un momento de profunda conversión moral, pero sabía también que no importa qué tan dramática fuese, esa conversión era insuficiente y sería necesaria una orientación larga y continua, la cual, en su ausencia, podía asegurarse únicamente por las misivas que, o bien formaban un caudal, como en la correspondencia de Séneca, o bien estaban destinadas a la relectura y la memorización, como en el caso de Epicuro. La carta resultaba perfecta: su estilo era conversacional, porque según su definición aspiraba a remplazar un diálogo real; era también la personificación del habla persuasiva, y por lo tanto hacía uso de los géneros retóricos más populares, como la diatriba y las formas de habla coloquial o lapidaria. Finalmente, la carta no estaba obligada a una argumentación sistemática; su contenido no eran proposiciones sino preceptos, discusiones de tópicos morales, advertencias y una multitud de ejemplos míticos o históricos.

La escritura de cartas formaba parte de los ejercicios retóricos avanzados llamados προσωπις, por los cuales los estudiantes realizaban la imitación de un personaje, generalmente una celebridad, representando sentimientos o actitudes que le fuesen características. Por eso es que en la Antigüedad no se consideraban falsificaciones ciertas cartas seudónimas firmadas con el nombre de un autor célebre; en muchos casos se trataba de respetuosos homenajes consagrados a esos hombres ilustres. Aunque en el origen eran puramente retóricos, esos ejercicios son la fuente principal de cartas falsamente atribuidas a filósofos como Platón, Aristóteles, Diógenes y muchos otros. Eran particularmente

[97] Séneca, *Epístolas Morales...*, 6, 5.

populares las cartas atribuidas a filósofos que habían dejado poca o ninguna obra escrita, como Carnéades. Las cartas ficticias servían también para popularizar la doctrina, como sucedió con aquellas atribuidas a los filósofos cínicos, elaboradas entre los siglos III y II a. C. Incluso siendo fabricaciones, son ilustrativas de los temas y las anécdotas que debieron ser de uso corriente entre los predicadores cínicos de la calle y en cierto modo han dado alguna permanencia a las ejecuciones orales, medio privilegiado de la enseñanza cínica.[98] En última instancia, las cartas ficticias servían también para inventar voluminosas correspondencias en las que se ilustraban supuestas relaciones entre dos personalidades notables con el fin de enaltecer a ambos, como sucedía, por ejemplo, en el intercambio epistolar entre Aristóteles y Alejandro el Grande acerca de las maravillas de la India, o las cartas supuestamente intercambiadas entre Séneca y san Pablo.[99]

Reales o ficticias, por su forma y contenido, las cartas eran la representación visible de la palabra viva que el filósofo habría dirigido a su discípulo si lo tuviera frente a sí. Quizás, al leer o hacerse leer en voz alta la carta, el discípulo encontrara la voz de su amigo espiritual, al igual que Posidio creía reconocer la voz de san Agustín cuando oía leer alguna obra del santo. Seguramente la carta desencadenaba una rememoración de esos momentos en que se escuchaba al maestro o se discutía con él. Era un escrito colocado entre dos oralidades: la de la conversación personal y la de su recepción mediante la voz lectora. Por eso, el mensaje se esforzaba en retener una vivacidad similar a la que tenía la enseñanza directa, transportaba la voz viva de aquel ausente que para el discípulo, además de su guía espiritual, era su amigo.

ENTRE LA ARENGA Y EL ESCRITO: LOS FILÓSOFOS CÍNICOS

No sería posible referirse al vínculo entre la voz viva y los géneros literarios en la Antigüedad sin hacer mención de la abundante literatura producida entre los filósofos cínicos. La presencia de la escritura

[98] Véase R. B. Branham (ed.), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, Berkeley, California University Press, 1996, p. 15.

[99] Albrecht Dihle, *op. cit.*, pp. 80-81.

representa cierta paradoja, porque aquéllos pasaban por ser los menos cultivados, los más vulgares y los más iconoclastas entre los filósofos. Esta proliferación de géneros escritos proviene, por una parte, de sus intenciones burlescas y, por la otra, de su tendencia a trasladar a la escritura los procedimientos coloquiales que probablemente tenían origen en su actividad callejera. Su contribución mayor se sitúa entonces en los géneros de la filosofía popular, mediante la renovación de formas tradicionales como el proverbio y la anécdota, aunque envueltas en ropajes más atrevidos y novedosos, como lo hizo Metrocles de Meronea al reunir su colección de χρείαι, en la que mezclaba la seriedad y la ironía. Inicialmente, la literatura cínica empleó los géneros usuales de la filosofía: el diálogo, la carta, los tratados, la biografía. En apariencia sus primeras manifestaciones fueron serias, hasta que Diógenes de Sínope descubrió que la multitud únicamente se interesa en las cosas importantes cuando son tratadas burlonamente.[100] Así se explica que el estilo más característico de esta primera época fuera llamado serio-cómico, τὸ σπουδαιογέλοιον: se trataba de escritos "serios" en el sentido de que se ocupaban de problemas morales relevantes, pero la forma de enfrentarlos consistía en demoler mediante la parodia y la ironía todas las convenciones sociales, bajo la idea de que las convicciones humanas no se modifican sino mediante el escarnio y la brutalidad.

Aun perdida casi en su totalidad, la contribución literaria de algunos filósofos cínicos es notable y merece ser mencionada brevemente. Crates de Tebas, por ejemplo, seguidor directo de Diógenes de Sínope, es una de las figuras literarias más influyentes del siglo IV a. C. Su obra debió ser notable por la variedad y la originalidad. Diógenes Laercio, apoyado en Apolodoro, informa que Crates escribió tragedias, elegías, epístolas, parodias y varias obras en versos hexamétricos: un *Himno a la frugalidad*, una *Alabanza a la lenteja*, y un poema llamado Πήρα, Alforja, en el que ofrecía una parodia de la descripción homérica de la isla de los Cíclopes y trazaba una imagen de lo que sería una ciudad ideal, desde el punto de vista cínico. Diógenes Laercio señala que era también autor de cartas en las que filosofaba con un estilo excelente. Crates fue un escritor sumamente conocido; de él parecen haber sido escritas varias biografías, entre ellas la de Diógenes Laercio y otra más,

[100] Véase Ronald R. Dudley, *op. cit.*, p. 111.

elaborada por Plutarco, hoy perdida.[101] Además, Crates es citado por un gran número de escritores antiguos: Epicteto, Ateneo, Marco Aurelio, Séneca, Demetrio, Gregorio Naziaceno y Orígenes. Otra notable figura literaria de inspiración cínica es Menipo de Gadara, cuya producción data del siglo III a. C. Menipo fue un autor sumamente prolijo y uno de los grandes escritores de la época helenística. Diógenes Laercio cita trece obras del filósofo; informa sin embargo, que en esos escritos no había nada serio. Los libros de Menipo estaban llenos de chocarrerías,[102] razón por la cual Marco Aurelio lo llamó "el burlón de la humanidad".[103] Menipo es el creador de un estilo que lleva su nombre, la sátira menipea, un estilo que parodiaba los mitos y la filosofía al mismo tiempo. Así, por ejemplo, en una de estas obras, Νεκυία, *Evocación de los desaparecidos*, Menipo descendía al inframundo para mostrar cómo, en un lugar donde sí existen los estándares de los valores morales, los charlatanes lo pasan muy mal. La importancia que le fue concedida como autor se percibe en que es el único que la tradición antigua llama expresamente "serio-cómico".

Los filósofos cínicos se expresaron tanto en verso como en prosa. La primera literatura cínica conocida estaba en verso.[104] Algunos de ellos destacaron en la expresión versificada, como Cércidas de Megalópolis en el siglo III a. C., quien se expresó en meliambos, una forma poética de su invención; lo hizo también en versos yámbicos y coriambos. Cércidas era un hombre sobresaliente: político, hombre de armas y poeta quizás influido por Crates y Menipo.[105] Su poesía es lírica, pero tiene un contenido satírico de inspiración cínica cuyos temas son, entre otros, la desigualdad en la distribución de la riqueza, los arrebatos de pasión para satisfacer el placer y la impaciencia ante el pensamiento puramente especulativo. Cércidas dedicaba sus poemas satíricos a personajes reales en quienes encarnaba ciertos vicios que después se dedicaba a fustigar. Usaba el procedimiento retórico, característico de los cínicos, de citar a poetas como Homero o Eurípides, con el fin de extraer

[101] Véase Marie Odile Goulet-Cazé, "Crates", *Dictionnaire des philosophes antiques*, 1994, vol. II, p. 497.

[102] Diógenes Laercio, *op. cit.*, VI, 99.

[103] Citado en Ronald R. Dudley, *op. cit.*, p. 70.

[104] Véase P. E. Easterling (ed.), *Historia de la literatura Cambridge*, Madrid, Gredos, 1985, vol. I, p. 497.

[105] Véase Ronald R. Dudley, *op. cit.*, p. 74.

legitimidad del tesoro común de la memoria. En versos elegíacos también se expresó Mónimo de Siracusa, otro cínico seguidor cercano de Diógenes de Sínope, a quien se atribuye el primer intento por "hablar seriamente y de manera agradable". Mónimo escribió, además de versos, una *Exhortación a la filosofía*, una obra llamada *Instintos* y una serie de himnos, tragedias y parodias. Mónimo, un hombre paradójico, no obtuvo como poeta un gran renombre, pero sostuvo la notable idea de que todo el mundo humano era una ilusión, cuya verdad sólo era accesible a través de los instintos y no del intelecto. Si se considera el conjunto de escritores de inspiración cínica, prácticamente todas las formas métricas se encuentran representadas: el metro yámbico, elegíaco, hexamétrico, meliambo, coliámbico; esto se explica porque, para difundir sus convicciones, los filósofos cínicos se apoyaban conscientemente en la larga tradición que tenía la poesía en la παιδεία griega.

Uno de los grandes aportes de la filosofía cínica se encuentra en la prosa: se trata de la diatriba. Su orientación popular, reflejada en su contenido y en su forma, hace de ella una de las creaciones más originales. La diatriba es una adaptación de un diálogo o de una lección ofrecida por un filósofo, referida con frecuencia a tópicos morales como el lujo, la pobreza, el ascetismo o la concupiscencia. Como improvisación verbal, ella se manifestaba en las más insólitas situaciones en las que solían verse mezclados los cínicos. Este tipo de amonestación verbal tenía una larga tradición en Grecia. Por eso en la *Apología*, Platón hace decir a Sócrates que los atenienses lo condenan porque no pueden soportar "sus diatribas y sus razonamientos".[106] En cuanto a los filósofos cínicos, el antecedente más importante pudieron haber sido las exhibiciones públicas sobre temas morales hechas por Diógenes, quien en sus alocuciones acostumbraba utilizar analogías sobre los oficios o acerca de la conducta de los animales, y solía ilustrar sus discursos con citas de Homero e interpretaciones alegóricas de los mitos. Diógenes mismo no participó en la consolidación de la diatriba, pero probablemente alentó el espíritu del género mediante el carácter teatral de su propaganda. En la Antigüedad se consideró a Bión de Borístenes (siglo III a. C.) el fundador de la diatriba, quizá debido a que impuso ciertos procedimientos estilísticos que se hicieron comunes, como el apóstrofe dirigido al auditorio, el diálogo sostenido con un oponente ficticio y el uso intensivo de metáforas, imágenes, anéc-

[106] Platón, *Apología*, 37d.

dotas y citas de autores precedentes. Bión era un individuo fuera de serie que atrajo toda clase de críticas a su persona y a su estilo literario. Teofrasto y Eratóstenes, por ejemplo, juzgaban que su estilo era indigno de la filosofía. El uso de la diatriba se explica en Bión, porque este parece haber pasado gran parte de su vida yendo de una ciudad a otra, ofreciendo sus alocuciones públicas a cambio de dinero, a la manera de los sofistas.[107] Quizá por ello, Diógenes Laercio no menciona ninguna obra suya aunque dice que dejó muchas notas personales, ὑπομνήματα, y también "apotegmas de útil aplicación".[108] Los fragmentos conservados muestran que Bión prestaba mucha atención al ritmo de sus alocuciones y que hacía uso de procedimientos poéticos, como la asonancia y el asíndeton, lo mismo que de citas, anécdotas y personificaciones alegóricas. Aunque no se ha conservado nada de la producción del boristenita, es posible entrever su estilo porque es citado abundantemente por Téles (*ca.* 235 a. C.), de quien se preservan siete largas diatribas acerca de la riqueza, la pobreza, la impasibilidad o el exilio, que fueron transcritas por Estobeo, quien a su vez los extrajo de un tal Teodoro.[ii]

Mediante la forma versificada, la diatriba, la parodia, la ironía y la serie interminable de anécdotas, máximas y sentencias que utilizaron, los cínicos escribieron más voluminosamente y con más variedad que cualquiera de las otras escuelas filosóficas de la Antigüedad. Acabaron por obtener un sello propio, tan característico que los antiguos reconocían sus obras y no dudaban en referirse a un κυνικός τρόπος, a temas específicamente cínicos, como lo hace Demetrio en su *De Elocuentia*. Este reconocimiento era signo de la enorme evolución que los cínicos habían alcanzado a partir de las formas primitivas de la poesía gnómica hasta obtener un poderoso instrumento de propaganda filosófica. Había en ello un aire paradójico porque en la tradición cínica existía un rechazo y una desconfianza profunda ante la escritura y la expresión puramente intelectual. Antístenes, ancestro espiritual del modo de vida cínico, afirmaba, por ejemplo, que los sabios no debían aprender a leer, a fin de no ser pervertidos por los escritos de otros.[109] La respuesta a esta aparente paradoja se encuentra en las intenciones proselitistas de los filósofos cínicos y en los procedimientos orales a

[107] Ronald R. Dudley, *op. cit.*, p. 63.
[108] Diógenes Laercio, *op. cit.*, IV, 47.
[109] *Ibid.*, VI, 103-104.

los que recurrían. Entre los cínicos se percibe un intenso afán por difundir entre el público en general su enseñanza y su modo de vida, pero además deseaban ofrecer un atajo a la virtud que consistía en evitar la larga formación intelectual propuesta por otras escuelas filosóficas, la cual debía ser sustituida por la ascesis física y por una voluntad inquebrantable.[111] Para recorrer ese camino abreviado no se requerían grandes tratados, sino lecciones memorables y enunciados deslumbrantes. Además, el público de los filósofos cínicos era reclutado mayoritariamente de la masa iletrada de la población, la que recibiría el mensaje de manera verbal asistiendo a las demostraciones prácticas, o escuchando la lectura de la obra. Por todo ello, la filosofía cínica se veía obligada a adoptar los dispositivos y medios más acordes con la educación verbal y memorística de la mayoría. Sus escritos son sin duda la expresión visible de esos procedimientos y, por lo tanto, representan la más oral de las tradiciones filosóficas de la Antigüedad.

La creatividad literaria de la filosofía cínica no proviene de una preocupación estética, sino del ajuste indispensable entre los propósitos de propaganda y los medios para alcanzarlos. Los cínicos llenan su literatura de anécdotas, sentencias, analogías y citas de autores clásicos porque éstas son las formas de legitimación de un nuevo mensaje en una cultura tradicional. Diógenes de Sínope citaba con frecuencia a Homero y ciertas obras de Eurípides, como *Las Fenicias* o *Medea*. Crates citaba igualmente a Homero y parodiaba a Solón. Estas citas no son prueba de una gran cultura individual, sino un intento por aprovechar el archivo de la memoria ya existente en todos para legitimar el mensaje cínico. La producción escrita de estos filósofos circuló y pudo ser preservada como literatura, pero se puede suponer que la difusión más extensa la obtuvo pasando de la boca al oído, porque ésta era la forma de diseminación que se proponían al adoptar tales géneros literarios. Desde este punto de vista, la gran innovación en prosa que es la diatriba, aun si es escrita, pertenece a un género de propaganda oral. Durante la ejecución verbal o la lectura en voz alta, no había necesidad de indicar el destinatario, porque el lugar vacío del interlocutor ficticio sería ocupado por cada uno de los auditores que escuchara el relato, quienes se convertían instantáneamente en el "tú", al que la amonestación era dirigida.

La filosofía cínica es un caso especial del complejo vínculo entre la palabra pronunciada y la palabra escrita. El cinismo nació con esa doble vocación de modo de vida y proselitismo escrito. La prueba se encuentra en su fundador, Diógenes de Sínope, a quien volvemos a

manera de conclusión. Desde la Antigüedad se ha discutido acerca de si Diógenes dejó obra escrita o si, como Sócrates, su actividad fue puramente verbal. En la biografía que le dedica, Diógenes Laercio registra dos listas de escritos atribuidos al filósofo cínico: la primera consiste en trece diálogos, siete tragedias y algunas epístolas; la segunda lista, transmitida por Soción de Alejandría y probablemente de origen estoico, consiste en doce diálogos entre los cuales están ausentes ocho de la primera lista, una serie de máximas y algunas cartas. Sin embargo, dos autoridades de la época helenística negaban abiertamente que Diógenes haya dejado nada escrito: Sosícrates de Rodas en el libro primero de su Διαδοχη, y Sátiro en el cuarto libro de su obra Βίοι, dicen que ninguna obra pertenece a Diógenes. Sátiro agrega que las "pequeñas tragedias" son obra de Filisco de Egina, hijo de Onesícrito, seguidor temprano de Diógenes, en lo que coincide con Juliano, mientras Favorino de Arles se inclinaba por atribuirlas a Pasifón, hijo de Luciano, quien las habría escrito después de la muerte del fundador del cinismo.[110] ¿Cómo comprender esta nueva atribución?

La exclusión de otras obras de la lista ofrecida por Soción puede deberse a una suerte de censura hecha por los estoicos y que afectaba a tragedias como *Edipo*, *Tieste* y a la *Politeía*. En el caso de esta última, la autoría de Diógenes parece probada de manera indirecta, porque en uno de los papiros rescatados de Herculaneum, Filodemo de Gadara señala que Cleantes en su libro *Sobre el modo de vestirse*, lo mismo que Crísipo en su libro *Sobre el Estado y la ley* mencionaban a Diógenes como autor de esa obra, refiriéndose a ésta con admiración. La razón de la extraña desaparición de esos escritos de la segunda lista se encontraría en que tanto la Πολιτεία como las tragedias, contenían atrevidas afirmaciones a favor del incesto, del canibalismo y del trato a las mujeres y los niños como patrimonio común. Los estoicos tenían razones para abominar de tales obras. El fundador de la Stoa, Zenón, durante su etapa formativa al lado de Crates el Cínico también había escrito una Πολιτεία, "en la cola del perro" decía con ironía a Diógenes Laercio para señalar la influencia del pensamiento cínico que lo había llevado a aprobar las prácticas caníbales e incestuosas. Los estoicos solían disculpar a Zenón apelando a su juventud, afirmando que no siempre fue Zenón y que alguna vez no fue nadie, pero el caso de Diógenes resultaba más delicado. Debido al aprecio que se le tenía, las

[110] Diógenes Laercio, *op. cit.*, VI, 73.

escabrosas obras eran declaradas ajenas y en particular las tragedias eran adjudicadas a Filisco y Pasifón. Las tragedias tenían un innegable tono cínico, pero eran odiosas. Juliano, por ejemplo, decía de ellas: "¿Qué lector no las aborrece y les encuentra un exceso de infamia que sobrepasa a las rameras?" Las obras eran efectivamente de un autor cínico, pero resultaba mejor atribuirlas a otro para evitar a Diógenes la ignominia de expresar tales ideas; por ello Juliano proseguía: "Debemos juzgar la actitud de Diógenes hacia los dioses y hacia los hombres no por las tragedias de Filisco –quien al imputar su autoría a Diógenes miente bruscamente acerca de esa persona sagrada– sino por sus actos."[111]

Existen razones para atribuir a Diógenes la autoría de un cierto número de obras. El proselitismo que estos escritos se proponían alcanzar no se contradice con el hecho de que su actividad continuó siendo marcadamente oral. Para la época de Diógenes, la expresión escrita había alcanzado un notable desarrollo: baste recordar que es contemporáneo de Platón, a quien se enfrenta en una controversia permanente.[N] Pero acorde con el contexto tradicional, Diógenes eligió ser una lección viviente y convertirse a sí mismo en el espacio de ostentación de sus principios. Desde su origen con Antístenes, la filosofía cínica fue indisociable de las palabras y los actos de sus practicantes, y solía colocar en un lugar subsidiario la expresión escrita.[112] La sabiduría del filósofo cínico consistía precisamente en no permitir ninguna separación entre la doctrina y sus ejemplos concretos. De ahí la importancia de la anécdota, del resumen de un instante, en el que subyacen ciertos principios doctrinales, que deben ser deducidos de esos actos. Desde luego, los cínicos pagaban el precio de ese rechazo en su incapacidad para justificarse a sí mismos teóricamente y, por ende, enfrentar la antigua acusación de que la suya no era una filosofía, sino sólo un modo de vida. Es justamente el modo de vida y no su justificación abstracta el que quedó plasmado en su producción escrita. Diógenes no fue la excepción y su actividad literaria siguió de cerca el trazado de su existencia. Ante todo, Diógenes debió componer sus obras de memoria para luego dictarlas; resulta difícil imaginarlo, con su magro bagaje y su vida en un tonel, transportando el *stylus* y las tablillas de cera, o bien escribiendo en un rollo de papiro, apoyando

[111] Juliano, *Discursos*, VII, 6, 8, pp. 46-48.
[112] Marie Odile Goulet-Cazé, "Le cinisme est-il...", *op. cit.*, p. 288.

los pies en una pequeña plataforma. En segundo lugar, lo que Diógenes dictó debieron ser parodias y no tratados sistemáticos, siguiendo su estrategia usual de apropiarse de la retórica y los valores de sus oponentes, para concluir en su total rechazo. Quizás una muestra del uso de la escritura por parte de Diógenes es el recurso a ciertos argumentos deductivos que probablemente estaban incluidos en su Πολιτεία y que fueron preservados por Diógenes Laercio. Citamos uno de esos silogismos a través del cual Diógenes intenta justificar, por procedimientos lógicos, la irregular apropiación de cualquier objeto a la que podían librarse los practicantes del cinismo:

> Todas las cosas pertenecen a los dioses
> Los sabios son los amigos de los dioses
> Los amigos lo comparten todo
> Todas las cosas pertenecen al sabio.[113]

Es improbable que Diógenes mismo pretendiera con ello haber demostrado el derecho de los sabios cínicos a apropiarse de cualquier cosa, aun mediante el robo. La incorrección del silogismo es notoria y fue bien conocida por todos los críticos de la Antigüedad. Pero más que acusar a Diógenes de incompetencia lógica, habría que reconocer que él no desea combatir a los lógicos en su propio territorio, sino simplemente hacer una parodia de los procedimientos demostrativos a los que recurren otras escuelas, permitiéndose adoptar su ropaje. El simulacro consiste en permitir que, por un momento, un marginal se cubra con la respetable vestimenta de la lógica, para defender sus actos de provocación. Naturalmente, para la filosofía sistemática este silogismo es una frustración: no se trata de argumentos, sino de remedos de argumentos, en los que la razón imita burlonamente sus propios gestos.[114] Lo que cuenta no es tanto la forma escrita de expresión, sino el tipo de mensaje que se envía oralmente y se recibe acústicamente. Se dirá, y con razón, que no habrá de convencer más que a espíritus poco rigurosos, pero es porque para Diógenes lo que está en juego no es la lógica, sino el derecho a la propiedad privada. Esto lo debilita en el plano sistemático y devuelve su discurso a lo que siempre deseó ser: un

[113] Diógenes Laercio, *op. cit.*, VI, 37, VI, 72.

[114] R. B. Branham, "Defacing the currency: Diogenes rhetoric and the 'invention' of cynicism", *The Cynics*, *op. cit.*, p. 93.

instrumento de propagación de cierto modo de vida. Estaba en el fundamento de la filosofía cínica la idea de que, siendo un pensamiento esencialmente crítico, se le dificultara el discurso demostrativo. Para la sabiduría cínica, la verdadera coherencia no se encuentra en hilvanar argumentos, sino en el vínculo inquebrantable entre ciertos principios, como la libertad, la impasibilidad, la autosuficiencia y el modo de vida que el filósofo sigue cotidianamente. Y es este último sentido de coherencia, también admirable, el que quedó de manera permanente en su expresión escrita.

NOTAS

[I] Ἐπιστολή, pl. ἐπιστολαί, tenía como forma verbal ἐπιστελλειν, que significaba "dar verbalmente una instrucción, una orden" (Harris, 1989: 56).

[II] El estilo vibrante, popular y vital de la diatriba no fue patrimonio único de los filósofos cínicos. Los estoicos de la época imperial compartieron con ellos la convicción de que la filosofía era algo práctico, un saber que debía orientar la vida. A ello se debe que Séneca insista en que es mejor un luchador que conoce una o dos llaves pero es capaz de usarlas en cualquier momento, que uno que conoce mucho pero que no acierta a poner nada en la práctica: "Lo mismo sucede con la filosofía..." Del mismo modo, los estoicos compartían con los cínicos el uso de la diatriba como su medio de divulgación popular, por eso fue aceptada por Epicteto, Musonio Rufo y Séneca. La diatriba, una exposición verbal de origen popular pudo así convertirse en un refinado producto elaborado por hombres profundamente letrados. Véase Séneca, *Sobre los beneficios*, VII, 1, 3.

[III] "El concepto de disciplina, ἄσκησις, tomado del vocabulario atlético, no fue usado por los cínicos sólo en un sentido metafórico. Como la del atleta, la disciplina del filósofo fue concreta. La única diferencia residía en el τέλος de su entrenamiento: mientras el atleta entrenaba su cuerpo con la perspectiva de la victoria en el estrado, el cínico entrenaba con el fin de fortalecer su voluntad y asegurar su capacidad de resistencia" (Branham, 1996: 26).

[IV] Diversas anécdotas se refieren a esta enemistad. Según una anécdota registrada por Estobeo, Diógenes habría dicho acerca de Platón: "¿De qué nos sirve un hombre que ha pasado su vida en la filosofía sin inquietar nunca a nadie?" Citado en L. Paquet (ed.) (Paquet, 1992: 74). A ello, Platón habría respondido: "Diógenes es Sócrates vuelto loco" (Diógenes Laercio, *op. cit.*, VI, 54).

5. LA FILOSOFÍA EN UN CONTEXTO ORAL-AURAL

Nuestros hábitos intelectuales se han vuelto silenciosos. Leemos en silencio, dejando que la mirada recorra la página y que el alma reciba, transportadas por signos visibles, las ideas de alguien ausente. También escribimos en silencio permitiendo que, bajo la vigilancia del ojo, la mano impregne el papel con esa cadena de signos visibles, permanentes y mudos. En algún momento del pasado, el bullicioso mundo de la palabra fue sustituido por el sereno mundo del silencio. Pero es un hecho que leer y escribir en silencio se ha impuesto de tal modo que resulta difícil concebir el largo proceso que fue necesario para que el ojo humano se adaptara a realizar por sí solo el reconocimiento de los signos de escritura, mientras se imponía la costumbre de evitar el movimiento del cuerpo y la vocalización del escrito. Nos hemos vuelto tan sigilosos que, si bien no es una anormalidad, cuando menos es una anomalía escuchar hablar mientras se lee o se escribe, y tendemos a pensar que es una especie de indisciplina en el trabajo. Una larga historia está implícita en ese silencio y ese autocontrol corporal. La filosofía está naturalmente involucrada en este proceso general, al punto que sus practicantes se cuentan hoy entre los seres más taciturnos. Ella es además un testigo privilegiado, porque es una de las disciplinas más antiguas en la historia intelectual de Occidente.

La escritura y la lectura silenciosas son responsables de un cierto aislamiento individual. Esta pequeña forma de encierro en sí mismo del lector y del escritor constituye una de las propiedades de la escritura. A diferencia del universo oral en el cual la comunicación pasa de la boca al oído mediante la presencia obligada del narrador, la escritura permite el alejamiento entre el emisor y el receptor del mensaje. El escrito conserva y transmite sin distorsión la experiencia de uno al otro, sin ponerlos necesariamente uno frente al otro. Tal separación es prevista por ambos: por el autor, que confía al texto todo el contenido del mensaje, sin esperar ningún auxilio adicional; por el lector, que asumiendo esa ausencia concede al texto completa credibilidad, como si efectivamente hubiese escuchado esas palabras de labios del otro. Aunque esta separación está potencialmente presente desde el inicio de la escritura, su completa realización requirió siglos de profundas

transformaciones. Sin embargo, ha pasado tanto tiempo desde que este proceso se insertó en la costumbre, que ahora es necesario un esfuerzo de imaginación para evadirse de la abrumadora naturalidad de la cultura textual cotidiana.

LA LECTURA EN VOZ ALTA

No era el silencio el que reinaba en el hábito de lectura en la Antigüedad. Siguiendo una práctica generalizada, la filosofía antigua, de Sócrates a Plotino, fue sistemáticamente leída en voz alta. Esto no quiere decir que ningún filósofo leyó en soledad y en silencio (cosa que Aristóteles hizo, entre otros), sino sencillamente que el hábito general en la vida filosófica era practicar lecturas vocalizadas. Existen muchos indicios de este hecho, pero uno de los más representativos se refiere a Sócrates. En el *Fedón*, por ejemplo, Sócrates afirma "y una vez *oí decir* a alguien durante la lectura de un libro, de Anaxágoras según dijo, que es la mente la que pone todo en orden y la causa de todas las cosas".[1] Escuchar leer no era un caso aislado o un hábito particular de Sócrates. En el círculo de sus compañeros se leía en voz alta para encontrar un placer que hoy permanece reservado al lector solitario. Así, en sus *Recuerdos*, Jenofonte hace decir a Sócrates: "Los tesoros que los antiguos sabios dejaron escritos en versos, yo los desenrollo y los recorro en compañía de mis amigos y, si consideramos que algo es bueno, lo seleccionamos."[2] Los filósofos se reunían para escuchar esas lecturas y de este modo conocer las obras nuevas, para luego debatirlas profesionalmente. El *Parménides* ofrece una escena de este tipo. Cuando Antifón por fin es convencido por Céfalo y sus amigos de rememorar lo que sabe, aquél relata que en la conversación estaban presentes Zenón y Parménides, quienes se habían alojado en casa de Pitodoro. Hasta ahí se habían acercado Sócrates y muchos otros filósofos que deseaban escuchar la lectura de la obra de Zenón, dada a conocer por vez primera en Atenas por los dos viajeros. Zenón mismo leyó el escrito, mientras Parménides había salido. No debió ser la primera lectura pública de la obra porque Pitodoro, que también había salido del lu-

[1] Platón, *Fedón*, 96d.
[2] Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 6, 14.

gar, sólo alcanzó a escuchar la última parte, pero aclara: "Aunque a decir verdad ya la había oído antes de labios del mismo Zenón."[3]

El inicio del *Fedro* ofrece una situación comparable respecto a la lectura en voz alta: ahí, Sócrates se encuentra con Fedro, que viene de escuchar a Lisias. Sócrates le pide que repita las palabras del orador; pero Fedro se resiste afirmando que lo que Lisias, "el más hábil escritor de la actualidad", había dicho, no puede ser repetido de memoria por un profano como él. Sócrates replica insistente que, conociendo a Fedro, habrá pedido muchas veces a Lisias que repita su discurso y es posible que incluso haya obtenido el escrito con el fin de memorizarlo. Sócrates tiene razón: Fedro confiesa que ha ido hasta los límites de la ciudad para "practicar solo" con el escrito que, en efecto, trae consigo.[4] Fedro acepta entonces, de mala gana, buscar un sitio apacible para leer juntos el escrito. Es notable que Sócrates no actúa como lo haría cualquiera de nosotros, pidiéndole el texto para leerlo por sí mismo, sino que solicita a su acompañante que lo lea.[5] La razón es que Fedro ha escuchado personalmente a Lisias y ello le permite leer con vehemencia devolviendo al escrito el brío de su declamación original. Terminada la lectura, Sócrates lo felicita y le pide que lea no una, sino muchas veces "para poder escuchar al mismo Lisias".[6] Sería difícil encontrar una síntesis más apretada de los objetivos de la lectura en la Antigüedad: Fedro lee para memorizar lo que ha escuchado mientras que el escrito, que sirve de apoyo a la memorización, es la resonancia de una alocución verbal, la evocación de la presencia del escritor y debe ser ejecutado en la lectura de tal modo que recobre la vivacidad del autor ausente.

La lectura vocalizada era en la Antigüedad un fenómeno generalizado y complejo que correspondía a diversas funciones sociales. Ante todo, la lectura en voz alta cumplía la tarea de poner en contacto al escrito con un mayor número de individuos que aquellos que lo tenían ante los ojos y que poseían las habilidades de leer y escribir. En un medio en que el número de personas alfabetizadas era minoría y en el que cada ejemplar era una copia manuscrita, la lectura verbalizada representaba una opción irremplazable para la mayor difusión. El pre-

[3] Platón, *Parménides*, 127b.
[4] Platón, *Fedro*, 228c.
[5] *Ibid.*, 231a.
[6] *Ibid.*, 254a.

dominio de la vocalización explica que una de las palabras griegas para designar el acto de leer fuera ἀκούω, que con más frecuencia significaba "escucho", "oigo",[7] mientras el latín *legere* era con frecuencia sinónimo de *recitare*.[8] La lectura en voz alta era una actividad cotidiana en la vida de las ciudades antiguas, llevada a cabo en escuelas, cortes judiciales o decretos públicos. De este modo, los iletrados del mundo antiguo también participaban de las páginas escritas. Pero no era una práctica destinada a los más rústicos y se la encontraba igualmente en el interior de los hogares más cultivados. Desde luego, los intelectuales y aristócratas de Grecia y Roma sabían leer y escribir; pero con frecuencia esos afortunados no lo hacían por sí mismos: no escribían, puesto que tenían el hábito de dictar sus obras a secretarios y amanuenses, y no leían, más bien escuchaban leer a esos sirvientes profesionales que los griegos llamaban ἀναγνώστης y los latinos, *lector*. La lectura vocalizada era tan común, que en la casa de un romano acomodado normalmente se contaba entre la servidumbre con uno o más *lectores*. Éstos eran útiles para los documentos oficiales, pero también para los propósitos más diversos. Por ejemplo, al igual que los radios modernos, los *lectores* servían de distracción a sus amos. Debido a ello, Frontón podía imaginar a Marco Aurelio en su retiro temporal en Actium escuchando a su *lector*, Niger, interpretar a Plauto, Lucrecio o Cicerón.[9] Los *lectores* también aparecían al final de una cena con amigos, compartiendo a veces el escenario con espectáculos francamente vulgares. Según Cicerón, su amigo Ático era excepcional por su costumbre de no aceptar más que *lectores* como diversión posterior a la cena. La costumbre debió perdurar, porque todavía Marcial se permite ironizar diciendo que la mejor invitación a cenar es aquella que no incluye versos del anfitrión. Incluso se recurría a los *lectores* en situaciones insospechadas: Suetonio relata que cuando Augusto encontraba difícil dormir, mandaba llamar a un *lector* y cuando regresaba al sueño, dormía más tiempo del normal.[10] Los aristócratas hacían uso de sus *lectores* en algunos casos para solventar sus deficiencias en la lectura, pero con

[7] Jocelyn Penny Small, *Wax Tablets of the Mind*, Londres, Routledge, 1997, p. 30.

[8] Alexander Dalzell, "C. Asinius Pollio and the early history of public recitation", *Hermathena 86*, 1955, p. 25.

[9] Véase Raymond Starr, "Reading aloud: lectores and roman reading", *Classical Journal 86*, 1991, p. 341.

[10] Suetonio, *Vidas de los doce Césares*, "Augusto", 78.2.

frecuencia el motivo era poder concentrar más su atención en la calidad literaria y la belleza acústica de la obra, que en el duro trabajo de leer. De esta manera, la lectura vocalizada servía a letrados y rústicos por igual. Aún en el caso de individuos tan letrados como los filósofos, fue mucho más lo que oyeron leer a sus colegas o a sus libertos, que lo que leyeron por sí mismos. El inicio del *Teeteto* deja entrever una escena de esta clase. Una vez que relataron la manera en que se puso por escrito el diálogo que Sócrates había sostenido con Teeteto, Euclides y Terpsión convienen en que es un buen momento para rememorarla, "entremos –dice Euclides– y mi esclavo se encargará de la lectura mientras nosotros descansamos". Euclides explica entonces que, aunque la conversación le fue referida por Sócrates, él la ha redactado como si fuese la transcripción de un diálogo real; "no has estado desacertado", dice Terpsión. Puestos de acuerdo, Euclides concluye "entonces esclavo, itoma el libro y lee!"[11]

Los hábitos de intelecto suelen tener su origen en la enseñanza elemental. Éste es el caso de la lectura vocalizada. En la Grecia clásica el progreso de esa enseñanza se reflejó en el hecho de que, a partir de la segunda mitad del siglo V a. C., aparecieran y se multiplicaran los vasos áticos que representan escenas de lectura, en las cuales los jóvenes sostienen un rollo en las manos y tienen frente a sí a su profesor, el διδάσκαλος, que está esperando escuchar.[12] En su obra el *Banquete*, Jenofonte presenta a Cármides reprochando a Sócrates su debilidad por los muchachos bellos y para ello recuerda una escena proveniente de la escuela elemental en la que Sócrates y Clitóbulo, con las cabezas sospechosamente próximas y uniendo sus hombros desnudos, leían un libro.[13] Más allá de la enseñanza básica, la lectura vocalizada se había consolidado en los medios frecuentados por los sofistas. Según Diógenes Laercio, Protágoras y Pródico se habían ganado la vida durante un tiempo leyendo libros en público (aunque Protágoras no leía por sí mismo sino que Archágoras, hijo de Theódoto, "le prestaba la voz").[14] Los filósofos no hacían más que servirse de estos antecedentes.

[11] Platón, *Teeteto*, 142c.

[12] Henry R. Immerwahr, "Book rolls on Attic vases", en *Classical, Medieval and Renaissance Studies in Honour of Berthold Louis Ullman*, Roma, Storia e Letteratura 93, 1964, pp. 26 y ss.

[13] Jenofonte, *Banquete*, IV, 27.

[14] Diógenes Laercio, *Vidas y doctrinas de los filósofos ilustres*, IX, 54.

Ellos utilizaban la lectura en voz alta como medio de difusión de sus doctrinas y como una invitación a adoptar el modo de vida filosófico. Fue de este modo como se despertó la vocación de Zenón cuando, recién llegado a Atenas después de su naufragio, entró en una librería en la que se leía en voz alta el segundo libro de los *Memorabilia* de Jenofonte. Fue entonces cuando Zenón preguntó dónde podían encontrarse esos hombres excelentes, a lo que el librero respondió "sigue a ése", señalando a Crates, que pasaba en ese momento.[15] La lectura vocalizada pasó a formar parte de las actividades cotidianas de las comunidades filosóficas y aun en escuelas tan fuertemente orientadas hacia el escrito como el Liceo, las obras filosóficas provenían de lecturas en las que un público selecto sugería correcciones.[16] La lectura en voz alta iniciaba las sesiones de enseñanza tanto en la escuela de Epicteto en el siglo I d. C. como en la de Plotino en el siglo III d. C., y en ambas podía ser objeto de respeto si era bien realizada o de burla si era incorrecta o indecisa. Diógenes el Cínico, que era un aguafiestas, solía irrumpir en los salones justo en el momento de la lectura de otros filósofos.[17] Una anécdota relata que, oyendo a alguien que leía en voz alta y percatándose de que se acercaba el final del rollo, apuntó con el dedo a la parte que restaba gritando: "¡Valor, mis valientes!, tierra a la vista".[18]

Los filósofos sabían que sus obras serían leídas en público y se preparaban para ello. La gran atención que desde Gorgias se otorgó al aspecto sonoro del mensaje carecería de sentido si no fuese porque esos escritos iban a ser recitados. Cicerón, por ejemplo, en sus diálogos filosóficos no cesaba de preocuparse por el intransigente "juicio de la oreja" y lo hacía aún más en sus obras retóricas, como *Acerca del orador*. Su preocupación mayor era satisfacer la existencia de los oídos y su deseo más constante, era no herirlos. En su opinión, el oído ático era puntilloso, delicado e incapaz de escuchar otra cosa que lo selecto y lo puro. El suyo, de acuerdo con sus escritos, era exigente e insaciable. Es verdad que Cicerón era un caso especial por su marcado interés retórico, pero aun filósofos como Heráclito o Parménides, con sus expresiones basadas en el ritmo, la asonancia y la antítesis, se encuentran

[15] Diógenes Laercio, *op. cit.*, VII, 2.

[16] Ingemar Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Goteburgo, Studia Graeca et latina Gothoburgensia, 1957, p. 371.

[17] Diógenes Laercio, *op. cit.*, VI, 27 y 37.

[18] *Ibid.*, VI, 38.

mucho más cerca de la dimensión oral y auditiva, que de la lectura individual y silenciosa. Las obras filosóficas antiguas eran producciones escritas sometidas a la censura de los dispositivos sonoros tradicionales. La lectura vocalizada suscitaba la misma valoración y un arrebato mayor al que hoy se concede al juego solitario del lector con su página sigilosa. Séneca, por ejemplo, después de escuchar la lectura de una obra de Quinto Sextio el Padre, escribió a Lucilio:

¡Cuánta energía, oh dioses buenos, hay en él! ¡Qué alma tan grande! Esas cualidades no las hallarás en todos los filósofos. Los escritos de algunos de ellos, que tienen nombre famoso, carecen de vigor. Instruyen, argumentan, pero no infunden espíritu, porque no lo tienen. Cuando leyeres a Sexto dirás: tiene fuerza, franqueza, es más que un hombre, me llena de enorme confianza.[19]

En Roma, la escena de lectura de obras filosóficas debió haber sido la siguiente: cuando el que leía era un esclavo o un liberto, normalmente lo hacía de pie ante un auditorio compuesto por su amo y sus amigos; cuando se trataba del autor mismo durante las sesiones de enseñanza filosófica, es probable que el lector se encontrara sentado en una silla llamada *cathedra* (*cathédra*, θρόνος, en griego), mientras su auditorio se sentaba en torno a él. En cualquiera de estos casos, los lectores sostenían en las manos un rollo de papiro llamado *volumen*. El códice, es decir, la presentación del escrito bajo la forma moderna del libro, no llegó a generalizarse sino hasta el siglo II d. C. en los medios cristianos y más tarde en los medios paganos. El nombre de *volumen* se debía a la forma del rollo, porque "enrollar" era una acción que se describía con el término de *volvere*. Para esa misma acción los latinos utilizaban la palabra *plicare*, plegar. Del acto físico de leer un rollo con ambas manos se derivó una parte del vocabulario que refiere al acto de comprender lo leído: así apareció *complicare*, "plegar sobre sí mismo", y *explicare*, "desenrollar". Un volumen que había sido leído de un extremo a otro era llamado *explicitum*; de ahí proviene *explicit* para marcar el fin de un libro. Los copistas solían escribir al final la fórmula *explicitum est liber*, que más tarde sería abreviada a *explicit liber*, o bien *explicit*.[20] Mientras leía, el lector sostenía el rollo con ambas manos, lo

[19] Séneca, *Epístolas Morales a Lucilio*, *op. cit.*, 64, 3.

[20] Jean Leclerc, "Livre", *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et liturgie*, vol. IX-2, 1953, col. 1756-1757.

mantenía firme con la mano derecha mientras con la mano izquierda estiraba y volvía a enrollar el fragmento que ya había leído. Las representaciones iconográficas muestran al lector con la mirada fija en una porción más o menos grande del texto que mantiene en las manos o apoyado en las rodillas, pero también lo muestran manteniendo ambos cilindros en una sola mano, interrumpiendo su lectura, tal vez explicando determinado pasaje particularmente arduo.[21]

Algunos filósofos impartían sus enseñanzas caminando, pero según las representaciones conservadas, durante sesiones de filosofía en las que participaba la lectura, el filósofo estaba sentado, algunas veces provisto de un rollo que sostenía en la mano, rodeado de un auditorio que también permanecía sentado y provisto, en algunos casos, de tablillas de cera para tomar notas. En el *Protágoras*, Platón describe a Hippias sentado en una *cathédra* rodeado de discípulos como Erixímaco, Fedro y Andrón, que asistían sentados en simples bancos.[22] Esculturas conservadas de Epicuro, Metrodoro y Hérmaco los muestran sentados en un trono, sosteniendo un rollo con una gran dignidad, quizá para indicar la autoridad que gozaban sus escritos.[23] Otros filósofos simplemente discurrían sentados, sin rollo alguno. Plotino, por ejemplo, a quien la vista le impedía leer, ofrecía su enseñanza sentado como lo indica el hecho de que alguna vez, percatándose de la presencia de Orígenes, el gran teólogo, en su curso se apresuró a levantarse.[24] Esculturas conservadas que representan a Crísipo y a Cleantes los muestran simplemente sentados, meditando o explicando una lección.[25] Si insistimos en la actitud corporal es porque ella permite distinguir entre el lector y el orador. Ambas, la lectura y la oratoria, eran declamaciones hechas en voz alta, pero el lector mantenía diferencias con el orador, la más importante de las cuales era que el primero carecía del brillo y la espontaneidad, la frescura y el carácter agonístico que tanto

[21] Véase Henri-Irenée Marrou, *Mousikos aner. Études sur les scenes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funeraires*, Grenoble, Imprimerie Allier Père et fils, 1937, pp. 25-27.

[22] Platón, *Protágoras*, 315c.

[23] Paul Zanker, *The Mask of Socrates. The Image of the Intelectual in Antiquity*, Berkeley, California University Press, 1995, pp. 115 y ss.

[24] A. H. Armstrong, "Plotinus", en A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 219.

[25] Paul Zanker, *op. cit.*, pp. 98 y ss.

esplendor daban al segundo en sus exhibiciones persuasivas. En oposición al desbordamiento retórico, el lector antiguo tenía como virtudes la discreción, la reserva y la cautela, que se traducían en un moderado comportamiento gestual porque, al contrario del orador, que hacía uso de toda la expresividad de su cuerpo, el lector, con ambas manos ocupadas con el rollo y la mirada puesta en el texto, debía confiar toda la expresividad a su voz. Esto no significa que el filósofo antiguo no recurriera de vez en cuando a la oratoria, como Epicteto en sus diatribas, o como ocurría con Carnéades, quien era capaz de retener la atención incluso de los profesores de retórica. Pero el filósofo no deseaba ser confundido con un simple practicante de la retórica y por ello la actitud corporal de la lectura, que nunca sería adoptada por el orador, le permitía establecer una diferencia sustantiva.

El vínculo del lector con su página escrita nunca es un encuentro fortuito y está condicionado tanto por razones técnicas, como por la existencia de una comunidad de lectores y escritores. En la Antigüedad, ciertas cuestiones técnicas tenían una influencia directa en la "relación de lectura". En efecto, es probable que desde la época clásica y seguramente desde la época helenística para los griegos, y a partir del siglo I d. C. para los latinos, los lectores recibían de sus escribas rollos cuyas columnas estaban elaboradas en *scriptura continua*, es decir, en una cadena ininterrumpida de letras que no contenía ninguna separación entre palabras, frases o párrafos, que exhibía poca o ninguna puntuación y apenas unas cuantas ayudas para la lectura. Los griegos habían adoptado definitivamente la *scriptura continua* hacia los siglos III y II a. C. En ese momento los latinos aún indicaban la separación entre palabras por un punto ubicado en la mitad de la banda de escritura, o por una línea vertical (|). Séneca pensaba que la presencia de la barra entre palabras se explicaba por la manera en que los latinos tenían de ejecutar la retórica, pero un siglo más tarde los latinos también abandonaron esa práctica, imitando a la cultura griega aún en sus peores características, en una de las más notables regresiones en la historia de la escritura occidental.[26]

Las razones que impulsaron la aparición de una página semejante son diversas y estaban tan estrechamente asociadas a la naturaleza de la cultura antigua, que tardaron siglos en ser removidas. Por ahora im-

[26] Véase O. Wingo, *Latin Punctuation in the Classical Age*, La Haya, Mouton, 1972, pp. 15-16.

porta señalar que una práctica semejante imponía al lector de obras filosóficas un cierto comportamiento, ante todo, porque dificultaba la lectura inmediata. Debido a la *scriptura continua* (y a la ausencia de puntuación), la lectura instantánea de un texto desconocido no era la norma y cuando se lograba, era considerada una destreza excepcional. Las ayudas a la lectura, como la separación entre palabras y frases, no habían sido incluidas por el autor, porque éste normalmente había dictado su obra, y tampoco por el copista, porque actuaba ante la escritura de manera mecánica. Las dificultades de una página así obligaban a una preparación previa al acto de leer. La página se presentaba bajo la presuposición de que el lector agregaría las divisiones pertinentes, al igual que hoy puede pedírsele que separe las hojas de un libro.

Los latinos llamaron *praelectio* a la totalidad del trabajo previo a la lectura y *distinguere* al aspecto particular referido a la separación entre palabras y frases. Por derivación, *distinguere* llegó a significar "marcar por un punto", es decir, "puntuar". La puntuación agregada a las páginas dependía de las necesidades de cada lector; en consecuencia, nunca era sistemática, normalmente no se agregaba al texto completo, no seguía ninguna de las normas sugeridas por los gramáticos y no sería reproducida en las copias ulteriores. Al puntuar el texto, el lector tenía dos propósitos: retirar ambigüedades y recuperar los valores retóricos y estilísticos del texto. El primero, retirar ambigüedades es indispensable para recobrar el sentido correcto del escrito. En efecto, la *scriptura continua* tiene el inconveniente de ofrecer pistas falsas al lector inadvertido: puede hacer que tome la última sílaba de una palabra o la última palabra de una frase como la primera sílaba o la primera palabra de la frase siguiente. A este tipo de ambigüedad se refería Aristóteles, que ya era un lector "moderno", en su queja acerca de los escritos de Heráclito:

> Es una regla general que una composición escrita debería ser fácil de leer y por tanto de interpretar. Eso no puede ser donde existen muchas conjunciones o donde la puntuación es difícil, como sucede con los textos de Heráclito. Puntuar a Heráclito no es una tarea fácil porque con frecuencia no podemos decir si una palabra en particular pertenece a lo que precede o a lo que sigue. Así, al inicio de su obra escrita dice: "De esta razón que existe siempre resultan desconocedores los hombres", en la que no es claro a cuál de las cláusulas corresponde la palabra siempre.[27] O bien la razón existe siempre, o bien siempre la desconocen los hombres.[1]

[27] Aristóteles, *Retórica*, 1407b, 12-17.

Distinguere, es decir, "puntuar" formaba parte de la *discretio*, segunda parte del arte de la lectura, cuyo propósito era producir un significado claro a partir de significaciones potencialmente confusas. En las obras de filosofía la *discretio* era crucial, sobre todo porque el filósofo, guiado muchas veces por el modo de composición oral y memorístico, había producido páginas que exigían esa preparación previa para retirar ambigüedades. Una prueba se encuentra, ya entrado el siglo III d. C., en la introducción a las *Enéadas* de Plotino, quien en su escritura no separaba las palabras, al momento de presentar su propia edición, Porfirio dice: "Ahora tratemos de puntuar cada libro y de corregir las expresiones incorrectas. Lo que hayamos hecho de más, podrá ser fácilmente reconocible leyendo esos libros."[28] La puntuación, que en la Antigüedad constituía un dispositivo a la vez retórico, lógico y sintáctico, era agregada a la página que, en sí misma, no era más que la representación del ininterrumpido flujo sonoro de la palabra.

El segundo objetivo del lector al puntuar su página era reconocer y hacer patentes en su ejecución verbal los valores estilísticos y métricos, las pausas, las motivaciones y sutilezas que el autor había previsto en el momento del dictado, pero que no estaban representadas en la página. Este paso, de naturaleza retórica, estaba compuesto por dos momentos: primero, la *modulatio*, por medio de la cual se restablecían las cadencias métricas inherentes al texto, haciendo coincidir la melodía y la lectura con el propósito de evitar asperezas y lograr una audición agradable. La *modulatio* podía llevar a los filósofos a refinamientos fonéticos significativos. Aulo Gelio, por ejemplo, analizando los pasajes en los que Cicerón y Virgilio usaban con discutible libertad formas gramaticales alternativas, llegaba a la conclusión de que "las rancias reglas de la gramática debían ceder el paso al bien decir, la *euphonia*".[29] En palabras de Aulo Gelio "póngase *hic* en vez de *haec*; *hic tinis* tendrá un sonido bárbaro, contra el que habrá de sublevarse el oído".[30] En la preparación a la lectura, el momento que seguía a la *modulatio* era la *pronuntiatio*, es decir, la detección del carácter del texto y de los personajes involucrados. Los griegos daban el nombre de "dramatización" a esta parte interpretativa que consistía, primero, en adoptar el tono adecuado para la naturaleza del escrito, por ejemplo, el estilo digno

[28] Porfirio, *Vida de Plotino*, XXIV.

[29] Véase Danielle Porte, *Rome, l'esprit des lettres*, París, La Découverte, 1993, p. 109.

[30] Aulo Gelio, *Noches Áticas*, 13, 20.

que corresponde a los hexámetros de Parménides, la gracia que conviene a los poemas elegíacos de Crates, el estilo burlesco indispensable a los poemas estrábicos de Timón de Flionte o la vehemencia que requieren los diálogos de Séneca. La *pronuntiatio* exigía además considerar la personalidad y el tono de voz adecuado a los personajes del texto, razón por la cual era admisible que, en el aprendizaje de la lectura, un orador y filósofo como Cicerón tuviera a su lado, además de su maestro de retórica, a un actor profesional de comedias. Desde luego, las obras filosóficas no contenían la misma diversidad de caracteres que la tragedia o la comedia, pero no es imprudente hacer la conjetura de que en la lectura en voz alta de diálogos, diatribas y poemas filosóficos, los lectores buscaran personificar las ideas y revivir los rasgos sobresalientes de los personajes conocidos que las habitaban. Así se comprende el consejo de Séneca a Lucilio para aprovechar la lectura como un ejercicio de modulación de la voz, leyendo con suavidad o con vehemencia, de acuerdo con lo que el espíritu le pidiera.[31]

Puesto que sería en la interpretación vocalizada donde habrían de manifestarse una serie de valores retóricos, estilísticos y fonéticos, los lectores no encontraban inconveniente en que la página escrita fuese apenas algo más que una materia prima a trabajar antes de la ejecución. La página no necesitaba contenerlo, pues el ἔθος sería aportado por el lector. Incluso sucede que, debido a sus características técnicas, la página colaboraba con la ejecución pues les obligaba a la verbalización. En efecto, la *scriptura continua* no hace visibles las palabras o las frases como entidades autónomas. Las dificultades de reconocimiento que ello provoca hacen que el ojo recurra al oído, que está mucho mejor preparado para aislar e identificar palabras y frases en el flujo sonoro del habla. El reconocimiento de los signos gráficos no es entonces únicamente visual, sino también fonético. A esta mezcla de identificación visual y vocalización se le ha llamado "alfabetización fonética".[32] Ambas, la búsqueda visual y la vocalización, se combinan para dar a la lectura antigua su carácter lento y fatigoso, primero, por la verbalización misma, que es un proceso más lento que el de la lectura silenciosa; luego, porque comparada con la actividad de un lector moderno, el patrón de búsqueda visual del lector antiguo resulta muy complejo. Veamos ambos factores.

[31] Séneca, *Epístolas...*, *op. cit.*, 15, 7-8.

[32] Paul Saenger, "Silent reading, its impact on late medieval script and society", *Viator 12*, 1983, p. 380.

Hoy se sabe experimentalmente que durante la lectura, el ojo no se desplaza a través de la página a una velocidad continua, sino mediante una serie de fijaciones y saltos.[33] En la página impresa moderna esas fijaciones y esos saltos tienen como auxilio los espacios en blanco y una serie de convenciones gráficas, como el punto al final de frase, las letras mayúsculas o los acentos. Por el contrario, la carencia de esas ayudas obligaba al lector antiguo a realizar más del doble de fijaciones por cada línea de texto que las que requiere su contraparte moderno, sólo con el fin de vigilar que las palabras habían sido separadas correctamente. En segundo lugar, los psicolingüistas han mostrado que la velocidad de la lectura moderna depende en gran medida de la visión parafovea y de la visión periférica, las cuales permiten al lector anticipar, sin haber decodificado aún, un segmento venidero del texto. La visión parafovea y la visión periférica son dos longitudes de percepción visual, una más estrecha y la otra más amplia, que rodean a la pequeña área de visión aguda en la que el ojo percibe con detalle la forma de cada letra en el momento de una fijación. En la visión parafovea y en la visión periférica, el ojo no advierte exactamente la forma de la letra, sino la silueta de las palabras, la llamada forma Bouma, y las grandes divisiones del texto. Ambas formas de visión se apoyan pues en la presencia de espacios en blanco entre párrafos, signos de puntuación, espacios entre palabras, sangrías y letras mayúsculas iniciales. Pero en la Antigüedad todas esas ayudas estaban ausentes y, en consecuencia, la página reducía el campo de reconocimiento a los límites del área de visión aguda. Los psicolingüistas llaman "efecto túnel" a esa reducción para indicar el encajonamiento del campo visual y la reducción del segmento de texto que es percibido en cada fijación. Es posible deducir que a medida que progresaba lentamente durante la vocalización, el lector antiguo no guardaba en la memoria una imagen visual de las palabras, sino un eco fonético que le servía de pista en el reconocimiento del texto.[34] En síntesis, el lector debía realizar un número mayor de fijaciones para la revisión visual de la segmentación de sílabas, mientras conservaba en la memoria a corto plazo el fragmento fonético ya descifrado. La lentitud que de ello derivaba no era considerada un inconveniente, porque esa alfabetización fonética

[33] Véase Paul Saenger, *Space between Words. The Origins of Silent Reading*, Stanford, Stanford University Press, 1997, pp. 7 y ss.

[34] Paul Saenger, *Space between Words...*, *op. cit.*, pp. 15 y ss.

coincidía por completo con la dramatización prescrita por la *pronuntiatio*. Se puede ofrecer ahora una imagen completa de lo que debió ser la lectura de obras filosóficas en la Antigüedad: una actividad colectiva que se realizaba en voz alta, que requería una preparación previa añadida a una cierta familiaridad con el escrito y una vehemente, aunque lenta y fatigosa, ejecución declamatoria. La lectura antigua no era para naturalezas frágiles. Resultaba natural que fuera comisionada a sirvientes profesionales o a voluntarios realmente decididos.[35]

En la antigüedad, leer en voz alta era producir. La página apenas tenía la sencillez de una representación, en punto neutro, de la cadena sonora del habla. Los autores lo sabían perfectamente. Por ejemplo, Isócrates, un contemporáneo de Platón, que por su tenue voz estaba obligado a expresarse por escrito, tenía el hábito de presentarse a la lectura de sus obras para complementar lo expresado y para apoyar la credibilidad de la página, pues pensaba que "cuando el discurso queda privado de la fama del orador, de su voz y de las variaciones que se producen en las declamaciones [...] cuando no hay nada que coopere y ayude a convencer, sino que el discurso queda abandonado y desnudo de todo lo antedicho, y si uno lee sin convicción y sin imprimirle carácter, como si contase números, entonces es lógico, según creo, que ese discurso parezca malo a los oyentes".[36] Leer no era simplemente interpretar con la voz un mensaje ya autosuficiente, sino producir un "texto" a partir de un simple "escrito" que, mudo aún, no tenía una existencia completa. Como si se tratara de una anotación musical, la página era una transcripción que únicamente se convertía en mensaje inteligible en el momento de ser ejecutada oralmente, para los otros o para sí mismo. Con las modulaciones de su voz, el lector agregaba todos los niveles de significación faltantes en la página y, por lo tanto, la lectura inapropiada o vacilante era aborrecida, no como prueba de incultura, sino como obstáculo a la comprensión y al goce de la obra. Entre el modelo escrito y su ejecución oral había una considerable diferencia, por eso el lector antiguo estaba lejos de actuar como su equivalente moderno, que recibe pasivamente y en silencio unas páginas que contienen todo su sentido explícito y que no requieren ningún complemento declamatorio. El lector antiguo, por el contrario, era un

[35] John R. Skoyles, "Did ancient people read with their right hemispheres?", en *New Ideas in Psychology*, 1985, vol. III, pp. 243 y ss.

[36] Isócrates, "Filipo", 5, 26-27.

personaje activo, que debía convertir una página neutra en *sermo*, insertándola en el mundo prestigioso de la retórica y permitiendo, a través de la expresión de sus emociones, el acceso a la página a un mayor número de personas de las que eran capaces de leer. La extinción de la lectura en voz alta provoca que hoy ya casi no se escuche el elogio que tan naturalmente dirigía Sócrates a Fedro: ¡lee maravillosamente! Por la misma razón, resulta difícil imaginar el efecto retórico que los diálogos o las diatribas filosóficas podían producir en sus auditorios y el suspenso emocional e intelectual provocado al escuchar esas obras de filosofía.

Desde luego, no todos perseguían los mismos fines a través de la lectura. Las escuelas filosóficas, por ejemplo, tenían objetivos que las diferenciaban: los estoicos debían movilizar una gran energía y un esfuerzo intelectual considerable en la comprensión de sus doctrinas; los epicúreos se orientaban más hacia la memorización de sus principios, hasta alcanzar una profunda relajación vital; los platónicos requerían una cierta concentración mental para comprender el complejo entramado de categorías que los llevaba a distanciarse del mundo sensible; mientras que los peripatéticos leían con la avidez de quien aspira al conocimiento empírico sin necesidad de recurrir a un compromiso afectivo. En el Liceo, la lectura era lo que es hoy: la adquisición de una información amplia, que debía ser posteriormente ordenada, seleccionada y jerarquizada; para los demás, la lectura era una provisión espiritual, una forma de adquirir ciertos principios que, mediante una larga meditación, conducirían gradualmente a una transformación de sí mismo. Para estos últimos, la lectura no estaba destinada a provocar un comentario original y brillante, sino a asimilar lo que el autor había querido decir, convirtiendo la lección en ganancia para uno mismo; sólo entonces sucedía aquello que "cuando el discípulo explicaba a Crísipo, lo importante era el discípulo".[37] Los resultados de tal lectura tenían un fin preciso: la memoria, alimentada por esa técnica pausada de lectura que era la alfabetización fonética.

En tal contexto oral-aural, la lectura vocalizada proveía a los filósofos y a los aspirantes de inestimable materia prima; a los alumnos les ofrecía la serie de principios que debían memorizar para su transformación espiritual y a los filósofos, los conocimientos indispensables para la composición de sus obras filosóficas. Es aquí donde se percibe

[37] Jean-Joël Duhot, *Epictète et la sagesse stoïcienne*, París, Bayard, 1996, p. 39.

la importancia de la lectura vocalizada. Se lee en voz alta, para los otros o para sí mismo, porque es necesario nutrir, pausadamente, a la memoria con los elementos indispensables para la meditación. La lentitud de la interpretación vocalizada es probablemente una subutilización de las facultades intelectuales y hasta un aburrimiento para las inteligencias más despiertas, pero en contrapartida resulta un instrumento muy eficaz para la memorización porque, como hoy lo demuestra la psicología experimental, la colaboración de más de un sentido perceptivo permite una mejor retención del mensaje. La memoria visual es un importante recurso para la retención de un escrito, pero es más eficaz cuando está respaldada por la memoria acústica, sobre todo si el mensaje es versificado o si respeta valores rítmicos y métricos. Hay que advertir, sin embargo, que la lectura dramatizada era apenas el primer paso del proceso de memorización. Al menos dos características adicionales eran exigibles para que esa información fuese manejable. Por una parte, la memoria no debía ser un catálogo de impresiones fijas, sino un dispositivo asociativo que, impregnado por los principios de la doctrina, debía ser movilizado en la serie de situaciones novedosas en las que se ve envuelta la existencia. Además de asociativa, la información contenida en la memoria debía conservar algún tipo de orden para ser reutilizada de manera eficiente. De ello se encargarían los sistemas mnemotécnicos, especialmente la memoria "de lugares", porque los filósofos antiguos no se proponían la reproducción exacta, *verbatim*, de lo escuchado, sino que buscaban retener en la memoria un esquema general compuesto por los argumentos y el orden en que éstos habían sido pronunciados. Esto es justamente lo que Cicerón, quien conocía una cantidad enorme de textos filosóficos de memoria, hace decir a Cotta, personaje de uno de sus diálogos: "He memorizado todos sus argumentos, y en el orden correcto."[38]

La interpretación dramatizada exhibía una trama compleja de signos visuales, pues era leída, y de signos verbales, pues era vocalizada. Ella había relevado a la anónima voz tradicional en la tarea de transmitir los valores más estimados y además contenía todas las novedades que el intelecto era capaz de producir. Varias musas se encontraban presentes. No debe entonces extrañar que a la lectura en voz alta se le reconocieran propiedades benéficas en el alma y en el cuerpo. Los oradores, literatos y filósofos, aunque eran "hombres de letras", apre-

[38] Cicerón, *De la naturaleza de los dioses*, III, 10.

ciaban la buena voz y los efectos saludables que sus ejecuciones oratorias traían consigo. Plutarco, por ejemplo, en su escrito *Consejos para conservar la salud*, después de asegurar que a los hombres de letras no había necesidad de recomendarles ningún ejercicio corporal, puesto que disputaban diariamente, escribe:

La voz es a su vez un movimiento de respiración que, no de una manera superficial, sino llevada como en sus fuentes alrededor de los pulmones, aumenta el calor, hace fluida la sangre, limpia todas las venas, dilata las arterias y no permite que ninguna concreción y solidificación de líquido superfluo, como un sedimento, tenga lugar en aquellos órganos del cuerpo que reciben y digieren los alimentos. Por ello conviene sobre todo familiarizarnos a nosotros mismos con ese ejercicio hablando frecuentemente y, si existe la sospecha de que nuestro cuerpo es demasiado débil o está demasiado fatigado, entonces leyendo y hablando en voz alta.[39]

Plutarco estaba repitiendo algunas enseñanzas de Hipócrates y de ciertas doctrinas estoicas respecto a la asociación entre la vocalización y la buena salud. Se convirtió en lugar común de la medicina antigua creer que el ejercicio muscular de la lectura vocalizada era especialmente adecuado para restablecer a los convalecientes de diversas enfermedades. En un tratado *Sobre las enfermedades crónicas*, Cælius Aurelianus, al referirse a las personas que padecen de manía, asegura que en las etapas primarias de su curación deben ser conducidos suavemente a un "ejercicio pasivo", pero a medida que se fortalecen

deben ser llevados a caminar y a realizar ejercicio vocal, preferentemente de la clase más simple: escalas y cantos repetitivos; luego, el paciente debe ser conminado a leer en voz alta, en ciertos casos textos llenos de afirmaciones falsas, para ejercitar mejor la mente.[40]

Los filósofos hicieron suyas esas convicciones: algunos apreciaban hacer ejercicios con su voz, como lo hacía Arcesilao, recitando constantemente a Homero, y otros se enorgullecían de poseer una voz de trueno, como en el caso de Carnéades. También se hicieron eco del valor curativo de la lectura vocalizada; en un momento en que Lucilio

[39] Plutarco, "Consejos para conservar la salud", *Moralia*, vol. II, 130b-c.

[40] Cælius Aurelianus, citado por Maud W. Gleason, *Making Men. Sophist and Self-Representation in Ancient Rome*, Princeton, Princeton University Press, 1995, p. 93.

estaba enfermo, Séneca le escribe: "El médico te advertirá [...] que leas en voz alta para ejercitar la respiración cuyo conducto y cavidad se hallan obstruidos."[41]

La voz permitía al escrito salir del reino de la sospecha y ésta era una razón suplementaria para el aprecio otorgado a la lectura declamatoria. En efecto, en los primeros siglos después de la innovación del alfabeto, la escritura luchó contra un estigma de mendacidad. A semejanza de otras culturas en trance de abandonar la oralidad, el mundo griego vio siempre con suspicacia al mensaje escrito, temiendo no poder descifrar sus verdaderas intenciones. El escrito, que no se dejaba interrogar, exigía credibilidad inmediata y por lo tanto resultaba mucho más temible en el engaño que la palabra hablada. El recelo duró largo tiempo. Por ejemplo, cuando en un anacronismo los trágicos griegos introducían en la edad heroica los mensajes escritos, con frecuencia era para precipitar la ruina del bondadoso: así, una carta de Fedro perdió a Hipólito, otra falsedad escrita por Agamenón atrajo a Ifigenia hacia su sacrificio en Áulide, y fue también una carta la que llevó a la muerte a Palamedes (constituyendo el colmo de la ironía, pues una tradición antigua atribuía a éste la invención de la escritura). Para los historiadores griegos, igualmente, el mensaje escrito era con frecuencia instrumento de traición y muerte; él podía engañar incluso a quien lo transportara, como esas cartas que Pausanias enviaba al rey persa, que decían algo así como "deberás asesinar al portador de la presente".[42] El escrito sufría de una marcada antipatía entre los autores y auditores griegos. Isócrates, por ejemplo, decía que "todos los hombres confían más en la palabra hablada que en la palabra escrita",[41] agregando el argumento usual de que la palabra escrita es incapaz de defenderse por sí misma. Opinión sorprendente proviniendo de Isócrates, quien por su deficiencia física había adoptado por completo los hábitos de un escritor, pero a su vez índice de un sentir general. Durante los siglos V y IV a. C. hubo un prejuicio considerable contra los discursos escritos, basado en la presunción de que cualquiera que escribía cuidadosamente podía desdeñar la verdad en favor del artificio. De los discursos de Demóstenes, quien sin duda los escribía, se decía que olían "a mecha quemada", es decir, a escritura nocturna, y esto a pesar de que el gran orador llegaba a improvisar. Aun los largos

[41] Séneca, *Epistolas...*, 78, 5.

[42] Sian Lewis, *News and Society in the Greek Polis*, Londres, Duckworth, 1996, p. 144.

discursos retóricos, que sin duda eran escritos, debían ser aprendidos de memoria; y oradores y litigantes se esforzaban en ofrecer la apariencia de hablar de manera improvisada, *ex tempore*.[43] La espontaneidad era un valor indiscutible. El orador elegía la improvisación no sólo por el brillo de la ejecución, sino para asegurar mayor credibilidad a sus dichos. El filósofo, por su parte, no carecía de escritos, pero los griegos probablemente habrían criticado a un filósofo que dependiera totalmente de sus notas y que no hubiese sido capaz de defender sus ideas sin el auxilio de las letras. En efecto, como lo había señalado Aristóteles, el estilo oral es uno y el estilo escrito es otro, pero con independencia del estilo, la lectura declamatoria transportaba al texto al reino de lo verosímil, mientras que el escrito mudo tendría que deshacerse, penosa y gradualmente, de las sospechas de mendacidad y engaño.

La lectura vocalizada no era el antecedente primitivo de la lectura en silencio, sino un modo de colaboración particular entre el mensaje escrito, la voz viva y los procedimientos retóricos. Esta colaboración duró mientras permanecieron las premisas que le daban fundamento y su existencia fue larga: las lecturas públicas eran una necesidad y, a pesar de las objeciones en su contra, aún se encuentran rastros de ella hasta el siglo VI d. C.[44] La cultura clásica tenía muy pocas razones para alterar ese estado de cosas. Los filósofos antiguos no hubieran comprendido nuestro apremio por leer rápidamente un gran número de libros, porque la instrucción no descansaba en un enorme volumen de información, sino en la asimilación de un número limitado de obras intensamente estudiadas. Esa cultura tampoco conoció la masa de libros técnicos creados para una veloz lectura de consulta. Por eso, aunque era posible ordenar alfabéticamente las máximas de sus antecesores, un manual de referencia como el diccionario de filosofía fue completamente desconocido. Tampoco existía ninguna presión por democratizar la lectura, y aunque Platón[III] y Aristóteles consideraban deseable la alfabetización generalizada,[45] la educación griega y romana continuó siendo un privilegio de las clases acomodadas. La aristocracia no tenía además ninguna urgencia para mejorar la legibilidad de la

[43] Rosalind Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 124.

[44] Alexander Dalzell, *op. cit.*, p. 20.

[45] Aristóteles, *Política*, VIII, 2, 1337a, 33-34.

página, puesto que las dificultades de la empresa recaían en los esclavos y libertos, profesionales en el difícil arte de leer. Finalmente, el énfasis en los valores retóricos y prosódicos de la lectura representaba una pobre motivación para introducir ayudas en la página escrita. La situación permaneció pues inalterada, no por falta de inventiva, sino porque prácticamente todas las ventajas que la lectura rápida y de referencia aportan a la cultura contemporánea eran inútiles en la cultura antigua, y no sólo no eran tales, sino que iban a contra corriente del prestigio de la palabra pronunciada. La gramática destinada a la legibilidad se desarrolló lentamente a lo largo de centenas de años y la página verdaderamente legible debió esperar hasta la época de la escolástica para completarse.[iv] Esto fue así porque el fundamento de la lectura vocalizada y su correlato, la *scriptura continua*, descansaban en una compleja red de relaciones reales y simbólicas que el lector establecía con su página y con su comunidad de lectores y escritores.

Muchas obras filosóficas antiguas no fueron concebidas para lectores sentados en reclusión, quienes hojean publicaciones rápidamente producidas y rápidamente obsoletas. Dichas obras fueron creadas considerando el sonido, compuestas para el oído al menos en la misma medida que para los ojos. Además, su interpretación vocalizada no era realizada en el tono relajado del habla corriente, sino que estaba impregnada de la emoción transmitida por el lector. Tales obras tampoco fueron concebidas para ser escuchadas con el espíritu parcialmente distraído, sino para ser escuchadas una y otra vez, con atención y reflexión. Esta lectura declamatoria y las páginas que la posibilitaban no son una simple anécdota de la Antigüedad, sino un modo específico de transmisión de las ideas que determinó los comportamientos intelectuales del filósofo. Nosotros deseamos mostrar que ellos pertenecen, por derecho propio, a una genealogía de los hábitos filosóficos.

La lectura en voz alta acompañó a la filosofía durante toda la Antigüedad. Los sofistas solían ganarse la vida leyendo sus obras en público, y una tradición asegura que Platón daba a conocer sus diálogos en sesiones de lecturas públicas. Cientos de años después, entrado ya el siglo III d. C., Aulo Gelio relata cómo aún se leía filosofía en voz alta:

> Alguna vez un joven pretensioso aseguraba haber alcanzado la cima de la filosofía estoica. Herodes, irritado, tomó la palabra y dijo: "¡Oh, tú, el más profundo de los filósofos! Puesto que nos has condenado a ser espíritus estrechos, no podemos contestarte nosotros mismos; permite pues que te lean lo que Epicteto, el primero de los estoicos opina de los grandes habladores."

Acto seguido hizo traer el libro segundo de las lecciones de Epicteto redactadas por Arriano [...] trajeron el libro y se leyeron esas palabras tan agradables como severas [...] después de esta lectura nuestro insolente joven guardó silencio, como si todas esas cosas, en vez de decirlas a otros, se las dijese a él mismo.[46]

Durante este largo periodo la lectura vocalizada fue el modo de comunicación autorizado, legítimo y grato. Puesto que una buena lectura era un paso adelante en la comprensión de la obra, mientras que una lectura incorrecta podía condenar una obra a la irrisión, cuando los filósofos querían asegurar una ejecución adecuada, leían ellos mismos. En el *Parménides*, por ejemplo, es Zenón quien lee su propia obra, y es fácil imaginar a Platón leyendo sus primeros diálogos, antes que dejar que un esclavo los leyera. Pero si, como era frecuente, se recurría a un lector, había que poner especial cuidado en su elección. Los buenos lectores eran sumamente apreciados y su ausencia o su pérdida eran vividas con un auténtico sentimiento de pena. No es un efecto retórico cuando Plinio el Joven, ante una enfermedad que hacía arrojar sangre por la boca a su lector Escolpio, escribe: "Sería una gran pérdida para mí... ¿quién leerá mis pequeños libros como él lo hacía? ¿Quién los amará como él? ¿De quién mis oídos seguirán atentamente su voz?"[47] Expresiones así ya no existen en nuestro mundo, pero reflejan el aprecio y la valoración que tenía profundas raíces en los hábitos orales y memorísticos de la Antigüedad. Para la filosofía, la paulatina sustitución de la lectura vocalizada no fue simplemente el remplazo de una técnica de lectura por otra, sino una transmutación de valores, ideales y objetivos. La lectura en voz alta representaba una determinada forma de transmisión del saber, una manera de pertenecer a una comunidad de filósofos, un particular recurso a la memoria y una valoración de la presencia y la voz humanas. La desaparición del espacio vital compuesto por el lector frente a su auditorio y su sustitución por el lector de filosofía solitario y automotivado trajo consigo un uso intensivo de las facultades racionales, al cual se debe el enorme desarrollo intelectual de la disciplina. Es comprensible, sin embargo, que algunos filósofos antiguos experimentaran ese tránsito como una pérdida. Era el precio de llegar a un documento con páginas sigilosas.

[46] Aulo Gelio, *Noches Áticas*, I, 2.
[47] Plinio el Joven, *Cartas*, VIII, 8, 1.

COMPONER Y DICTAR OBRAS DE FILOSOFÍA

En silencio, sentado ante el escritorio de su biblioteca, el filósofo moderno está tratando de poner por escrito sus pensamientos. Tiene frente a sí hojas de papel, una pluma, notas personales y recurre a un tipo de escritura cursiva carente de estilo, pero lo suficientemente rápida como para seguir de cerca el hilo de sus pensamientos. Cierta autodisciplina corporal es perceptible en su actitud y sus gestos: la lectura y la meditación han sido hechas en silencio y también en silencio escribe el texto que llegará a manos de un lector que, solitario, lo leerá también silenciosamente. Nada extraordinario, sin duda, pero este acto banal es el resultado de profundas alteraciones que permanecen ocultas en lo que podría llamarse "la genealogía del escritor".

La composición de la obra conduce al filósofo a otra serie de actitudes. Él ha debido realizar una considerable cantidad de lecturas que remiten unas a otras, y éstas a otras más; de esas lecturas ha extraído una extensa cantidad de citas y notas que ha debido completar con nuevas consultas hechas a textos de referencia, como diccionarios o enciclopedias. Luego, ha elaborado borradores y redacciones sucesivas que quedarán para siempre en el anonimato, hasta llegar a lo que considera un resultado final. Para darse a conocer, el filósofo debió insertarse en un interminable entramado de textos que a la vez lo justifica y lo legitima. Lo justifica porque los temas que examina, los problemas que debate, las ideas que acepta o rechaza ya han sido expresadas antes que él, y es su familiaridad con todo ello la que, después de un cierto tiempo, le permite adquirir su propia voz; lo legitima también, porque su trabajo sólo será reconocible cuando se inscriba en un diálogo (imperceptible al oído) con otros libros, próximos o lejanos. El autor aprovecha el escrito para reconocer sus deudas intelectuales, devolver a los demás la paternidad de sus palabras, mostrar que no está solo ni siquiera en sus afirmaciones más audaces, que ha tenido la paciencia de leer y, por lo tanto, merece ser leído. En el silencio de su estudio, el filósofo dialoga con sus colegas, pero lo hace a través del libro; por su parte, mediante el trabajo del autor, el libro habla de muchos otros libros.

No hay duda de que ambas actitudes le han sido impuestas al autor en un proceso complejo e intangible. En el encuentro del escritor con su página en blanco se manifiesta una cierta "relación de escritura"[18]

[18] Armando Petrucci, "La scrittura del testo", en A. Asor Rosa (ed.), *Letteratura Italiana*, Bari, 1983, vol. IV, p. 285.

en la que se han depositado transformaciones en lo que es y lo que hace un autor, en el significado y la valoración del acto de escribir y en los objetivos que la comunidad de lectores y escritores persigue a través de la página. Ciertas condiciones exteriores también deben existir: una gran disponibilidad de textos acumulados en bibliotecas públicas o personales; un importante número de lectores y escritores que son a la vez fuente de información y receptores potenciales del escrito; cierto mobiliario de trabajo y hasta la disponibilidad de una gran cantidad de papel para elaborar ensayos y bosquejos que superan en mucho el número de páginas definitivas. Estas actitudes del autor y esas condiciones externas obedecen a pliegues profundos en la historia y no debe resultar extraño que un paisaje espiritual distinto provoque otros comportamientos y otros gestos. Al igual que lo que sucede hoy en la cultura del escrito, los hábitos orales y memorísticos impregnaban todos los actos y todas las conductas del autor antiguo. Para mostrarlo, bastará seguir a aquel filósofo hasta su mundo verbal y acompañarlo en sus procesos de memorización, composición y dictado de obras filosóficas.

Ha quedado suficientemente demostrado que en la gran mayoría de los casos, los autores antiguos dictaban sus obras, no las escribían por sí mismos. Los autores griegos y romanos, pero también los padres de la Iglesia y los autores de la alta Edad Media fueron *dictatores*, no *scriptores*. El predomino del dictado en la elaboración de las obras no se debía a que ignoraran la importancia del escrito; entre ellos está presente con frecuencia la idea de que un estilo elegante y pulido sólo se alcanza teniendo el texto ante los ojos, con la consiguiente posibilidad de enmendarlo. Cicerón, por ejemplo, quien en sus libros no cesa de recomendar a los autores que practiquen la escritura, recurría siempre a su secretario, Marco Tulio Tirón, al punto que fue éste quien desarrolló el equivalente antiguo de la taquigrafía, las "notas tironianas" (aunque existe evidencia de que el sistema tenía antecedentes griegos). Los autores aceptaban que el dictado podía conducir a un texto precipitado, inacabado, y reconocían que la vergüenza de corregirse ante el secretario podía inhibir las modificaciones que, de otro modo, hubieran deseado realizar. Ellos solían disculparse por recurrir a ese procedimiento, pero aun así dejaban el trabajo de escritura en manos de secretarios y copistas. El dictado es una de las razones por las cuales la Antigüedad no desarrolló una veneración obsesiva por los manuscritos de autor y es sin duda una de las causas de que no se haya conservado ningún manuscrito de autores griegos o romanos y apenas unos cuantos de los padres de la Iglesia. El resultado es que sólo a partir de los

siglos x y xi d. C. se multiplican aquellos manuscritos en los que se percibe la intervención física del autor, sea porque produce el escrito él mismo, o bien porque aporta correcciones o comentarios.[49]

Las empresas de dictado no eran improvisadas y podían ser enormes. La intervención de la voz hacía que la producción de un escrito fuera un proceso complejo. Primero, el autor se había entregado a una inmensa elaboración mental hasta llegar a la composición que se proponía dictar, llamada por ello *dictamen*. Aquí comenzaba la escritura propiamente dicha: la voz viva del autor era transcrita por uno o más *notarii*, quienes tomaban la taquigrafía en tablillas enceradas; luego, esas notas eran expandidas a escritura normal por los *librarii* o amanuenses; por último, después de una posible corrección del autor, esas notas eran pasadas al *scriba*, quien realizaba la caligrafía definitiva cuyo resultado era llamado *exemplar*. Aunque normalmente suponía diversos colaboradores, el proceso podía recaer en una sola persona, el secretario, quien resultaba tan indispensable que incluso los ascetas más austeros eran incapaces de prescindir de él. Quizás un solo secretario era el caso más usual entre los griegos, quienes poseían un solo término para esas diversas funciones: γραμματεύς. La tarea del secretario consistía en transcribir el dictado; luego, tendría que releerlo al *dictator* para eventuales enmiendas y finalmente, con el escrito concluido, lo ofrecería para que el autor autentificara la obra con su propia mano mediante una fórmula concisa, la *suscriptio*, cuya ausencia disminuía severamente la credibilidad otorgada al texto. De este modo, se puede explicar la extraordinaria productividad de algunos filósofos como Cicerón entre los años 45-44 a. C., y así se explica igualmente que los filósofos pudieran "escribir" hasta el final de sus vidas, no con la pluma en la mano, sino con el secretario a su lado. Desde luego, el dictado no era valorado pobremente. San Jerónimo, por ejemplo, quien dictaba sus obras en el siglo iv d. C., estaba seguro de que los evangelistas, quienes laboraban a finales del siglo i d. C., habían dictado sus Sagradas Escrituras, pues le parecía imposible que encontraran la calma para escribir ellos mismos. Probablemente tenía razón, porque es demostrable que al menos san Pablo dictó regularmente sus Epístolas a

[49] Françoise Gasparri, "Autenticité des autographes", en Paolo Chiesa y Lucia Pinelli (eds.), *Gli autografi medievali. Problemi paleografici e filologici*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo, 1994, p. 3.

un secretario.[50] Durante un cierto tiempo "*dictare*" fue un sinónimo normal para "*scribere*", por eso los autores podían describirse a sí mismos "escribiendo", aunque ésta era una expresión metafórica que ocultaba el hecho de dictar a un secretario, quien realmente transcribía esa "escritura en voz alta". La importancia de la emisión sonora era tal, que aun escribir de propia mano no eliminaba el dictado: el autor antiguo se dictaba a sí mismo lo que escribía, situación que se solía considerar una conversación consigo mismo, o como una conversación entre la mano y el material que recibía la escritura.[51]

Escribir tenía un inconveniente adicional: era una tarea lenta, muscular y fatigosa. En efecto, la evidencia arqueológica, literaria y artística indica que los escribas de la Antigüedad no acostumbraban usar mesas o escritorios. Dentro de su mobiliario, el mundo clásico sólo conocía la mesa para comer y debido a la posición reclinada del comensal, ésta era demasiado baja para ofrecer una superficie de escritura. Cuando los escribas tomaban notas de un dictado lo hacían de pie, sosteniendo en la mano izquierda la tablilla de cera, mientras realizaban sus anotaciones. Si su tarea era más compleja, ellos podían sentarse en el piso, como los escribas egipcios, o en un taburete bajo, apoyando la superficie de escritura en las rodillas o en el muslo, los cuales eran elevados un poco colocando una pequeña plataforma a los pies del escriba. Durante todo el periodo que nos ocupa, y hasta el siglo IV d. C. los griegos y los romanos, así fueran nobles o esclavos, filósofos profesionales u ocasionales, continuaron escribiendo sus tratados sentados en pequeños bancos, apoyando en sus rodillas el rollo o la tablilla, sin contar con una mesa o un escritorio.[v] Por eso es que el colofón de un papiro del siglo III d. C. se refiere al acto de escribir como "una cooperación entre el *stylus*, la mano derecha y la rodilla".[52] Si a la dificultad física se agrega que entre los romanos la escritura era también una tarea servil, resulta fácil comprender que los aristócratas (y un buen número de filósofos lo era) e incluso los autores más letrados prefirieran delegar ese esfuerzo en sus secretarios.

Esto no significa, desde luego, que los autores griegos y latinos no

[50] E. Randolph Richards, *The Secretary in the Letters of Paul*, J. B. C. Morh, Tübingen, 1991, pp. 169 y ss.

[51] Véase Emmanuelle Vallete-Cagnac, *La lecture à Rome*, París, Belin, 1997, p. 162.

[52] G. M. Parássolou, "Some thoughts on the postures of the ancient Greeks and Roman when writing on papyrus roll", *Scrittura e Civilta 3*, 1979, p. 7.

tomaran el *stylus* jamás. Las excepciones al dictado provenían con frecuencia de aquellos que, por su austeridad, aceptaban realizar las tareas más humildes y fatigantes. No es casual que entre éstos se encontraran filósofos como Crísipo o Plotino, quienes han dejado testimonio de que escribían por sí mismos. Los demás tomaban la pluma en ocasiones específicas, por ejemplo, cuando deseaban conservar en secreto el contenido de su mensaje o en el caso de cartas personales dirigidas a amigos íntimos. Esto último debió ser un hábito esperado porque filósofos como Cicerón o Marco Aurelio se disculpan cuando no han podido escribir ellos mismos esa correspondencia (aunque a decir verdad, la mayor parte de la correspondencia de este último a su maestro Frontón ha sido dictada). Los antiguos escribían por sí mismos también en la elaboración de los bosquejos preliminares de sus obras. La ayuda de bocetos en tablillas durante la composición recibió gran atención por parte de algunos autores. En su libro *Sobre la composición literaria*, Dionisio de Halicarnaso asegura que Platón "a la edad de ochenta años, no dejaba de peinar, rizar y trenzar de todas maneras sus diálogos".[53] Otra anécdota destinada a señalar los escrúpulos literarios de Platón, que es mencionada por Dionisio mismo y reproducida por Diógenes Laercio, asegura que Euforión y Panecio habrían encontrado en una tablilla encerada, poco después de la muerte del filósofo, diversas versiones del inicio de la *República*, una de las cuales dice: "Bajaba ayer al Pireo con Glaucón el hijo de Aristón..."[54] Diógenes Laercio mismo relata que algunos creían que Filipo de Oponte había recopiado (μετεγραψεν) las *Leyes*, obra que Platón habría dejado escrita en tablillas de cera. La primera de estas anécdotas no menciona nada acerca de la continuación de la *República*, pero en ambos casos resulta difícil imaginar obras de esa dimensión contenidas en tablillas. Es más probable que Filipo recopiara sobre papiro un ejemplar considerado inconcluso, aunque de cualquier modo, su "edición" parece haber quedado reservada a los miembros de la Academia.[55] Finalmente, la mano del autor podía aparecer en el momento de la corrección final, una vez que la obra estaba plasmada en papiro, cuando se aportaban las últimas correcciones o cuando el autor deseaba autentificar el documento.

Existía además un tipo de manuscrito autógrafo que merece una

[53] Dionisio de Halicarnaso, *Sobre la composición literaria*, 25, 32.
[54] *Ibid.*, 25, 33.
[55] Diógenes Laercio, *Vidas...*, *op. cit.*, III, 37.

mención especial, porque hacía uso de la escritura como ejercicio espiritual. El ejemplo más notable de esta práctica en filosofía es quizás el de Marco Aurelio. En efecto, Marco Aurelio no dictó el conjunto de enunciados que conforman sus *Meditaciones*, sino que los escribió por sí mismo. Sus motivaciones, sin embargo, eran distintas de las de un autor. Las *Meditaciones* no contienen una exposición de la doctrina estoica, no son un diario personal ni tampoco una serie de anotaciones íntimas. Ellas pertenecen a ese género antiguo llamado ὑπομνημα, es decir, ayudas a la memoria puestas por escrito, en este caso destinadas a facilitar la interiorización de los principios básicos de la doctrina.[56] Al escribirlas, Marco Aurelio probablemente seguía la instrucción espiritual sugerida por su maestro Frontón, quien le pedía que explorase esos preceptos en diversas formulaciones, a veces atrevidas y sorprendentes. Mediante la escritura, él buscaba influir en sí mismo realizando un ejercicio que, al obligarlo a concentrarse en los principios, lo fortalecía moralmente. Esto es lo que explica la forma del texto: una sucesión de enunciados que vuelven una y otra vez sobre las mismas ideas, no tanto para explorarlas analíticamente, sino para mostrar la universalidad de su aplicación. En este caso, la escritura ha sido convertida en un procedimiento para el diálogo interior, una prolongación del diálogo educativo con la virtud adicional de que, al realizarse lentamente a la velocidad de la mano, alimenta a la memoria. Las fórmulas contenidas en las *Meditaciones* resultan con frecuencia contundentes como el habla lapidaria, o llenas de imágenes y metáforas, pero en ningún caso son indicativas de una búsqueda estética o literaria sino expresiones que, a través de su perfección estilística y semántica, buscan aumentar su fuerza persuasiva.[57] Puesto que su intención al escribir no fue tanto intelectual como espiritual, Marco Aurelio no parece haberse planteado nunca la difusión; el manuscrito autógrafo que había quedado sin título fue editado, ignoramos en qué condiciones o por quién, después de su muerte.

No obstante las dificultades técnicas de la escritura, sus connotaciones serviles o sus usos específicos, no constituyen las razones últimas que permiten comprender el hecho de recurrir constantemente al dictado. Para explicar la persistencia del dictado es preciso referirse a los

[56] En este párrafo hemos seguido a Pierre Hadot, *La citadelle intérieure. Introduction aux "Pensées" de Marc Aurèle*, París, Librairie A. Fayard, 1992, pp. 39 y ss.

[57] *Ibid.*

hábitos de composición y al prestigio de la palabra pronunciada. En efecto, el antiguo *dictare* poseía un contenido muy diferente de nuestro moderno "dictar". *Dictare* no era la sencilla tarea de pronunciar en voz alta lo que se tiene en la cabeza, sino el resultado de una larga y compleja actividad realizada mentalmente por el autor. La naturaleza de esa actividad está mejor descrita por el concepto de "composición memorística",[58] que indica las premisas con las que esa fabricación se llevaba a cabo. El procedimiento incluía varios momentos: primero, la *inventio*, que era esencialmente recolección ordenada, luego la *compositio*, en la que podía participar la escritura realizada en tablillas de cera. Este procedimiento era el antecedente indispensable a la ejecución verbal, el dictado, que producía el *dictamen* y su posterior escritura sobre papiro, el *exemplar*. El dictado no era sino la manifestación sonora de esa intensa actividad mental preparatoria. Abandonemos pues, por un instante, al *dictator*, para observar su comportamiento en tanto que autor, *auctor*.

Al primer paso de la composición, la *inventio*, se le asignaba la tarea de precisar la materia, la sustancia sobre la cual se reflexionaba. La *inventio* exigía al autor revitalizar todos los elementos que había logrado almacenar en la memoria. La materia prima de la *inventio* provenía de las lecturas realizadas o escuchadas. De hecho, la composición se había iniciado desde el momento en que el autor recolectaba de manera ordenada esa información contenida en la memoria. Leer o escuchar leer era convertir lo escuchado en parte de uno, según una comparación usual para referirse a la lectura, como lo hace la abeja que convierte en miel el néctar de las flores. Los filósofos, como todos los autores, estaban habituados a recolectar de ese modo una gran masa de información, en la cual sus ideas cohabitaban con las ideas de los demás. Cuando Quintiliano describió a un estudiante en esta situación, lo representó postrado de espaldas en el suelo murmurando y buscando, a través del murmullo, estimular todos los recursos espirituales que la memoria podía proveerle; estaba luchando por "tener una idea". Con la excepción parcial de la elaboración de obras con carácter "enciclopédico", el filósofo antiguo no actuaba como lo hacemos nosotros, tomando notas, buscando citas y referencias, organizando archivos, porque ni el número de obras disponibles, ni la organización

[58] Mary Carruthers, *The Book of Memory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 194.

interna de esos libros colaboraba para ello: el libro antiguo no contenía índices o concordancias, normalmente carecía de separación entre capítulos y párrafos y sus páginas no empezaron a ser numeradas sino hasta el siglo XIII d. C.[59] En ausencia de estas ayudas textuales, la información debía permanecer disponible en la memoria.

La cabeza del filósofo antiguo era como un coro de voces disponibles de manera instantánea, aunque no tuviese conciencia explícita. Sócrates es un buen testigo de ello. En el diálogo *Fedro*, después de discutir el escrito de Lisias con su interlocutor, Sócrates afirma que hay opiniones más valiosas sobre esas cuestiones: "¿Quiénes son? ¿Dónde has oído tú nada mejor que esto?", pregunta Fedro. A lo que Sócrates responde: "La única explicación, según creo, es que haya llenado mis oídos en algún manantial extranjero, como se llena un cántaro."[60] Seis siglos después, Epicteto hace patente la manera en que los filósofos continuaban activando el depósito de la memoria. En sus notables improvisaciones, Epicteto citaba con frecuencia a Aristóteles, Zenón, Crisipo, los filósofos cínicos y sobre todo a Platón, de quien apreciaba especialmente el *Gorgias*, sin duda porque ahí aparecen afirmaciones precisas en torno al método dialéctico. Pero sabemos que debido a su austeridad Epicteto no poseía un solo libro; su casa, que no tenía necesidad de cerradura pues no tenía nada que pudieran sustraerle, sólo contenía un jergón y un quinqué. Epicteto no necesitaba consultar los escritos porque ya los tenía en la memoria y todo lo que requería era un momento de concentración mental para reanimar esa información que tan brillantemente utilizaba en sus discursos.[61]

Los filósofos podían pasar largos periodos en esta acumulación memorística previa a la composición. Una prueba la ofrece ese personaje extraordinario que fue Apolonio de Tiana (si se acepta, por supuesto, que se trata de un filósofo). Filóstrato relata que, interrogado por Euxeno acerca de la razón por la cual no escribía, a pesar de tener opiniones tan nobles y una forma de expresión tan vigorosa y persuasiva, Apolonio respondió: "Porque todavía no he guardado silencio." A partir de entonces calló largo tiempo, pero sus ojos y su mente "tomaban innumerables notas que guardaba en la memoria". Su capaci-

[59] M. Rouse y R. Rouse, "The development of research tools in the thirteenth Century", *Authentic Witnesses*, Indiana, University of Notre Dame, 1991, p. 243.

[60] Platón, *Fedro*, 228a, 235d.

[61] Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, I, 10, 8.

dad era tan notable que conservó sus facultades memorísticas más tiempo que Simónides, el inventor del arte de la memoria, y a sus cien años Apolonio aún cantaba un himno en el que decía que el tiempo lo marchita todo pero que, gracias al recuerdo, el tiempo mismo no envejece y es inmortal. Años más tarde, después del esfuerzo de retener todas las cosas importantes que tenía que decir y no dijo, y de haber soportado muchas situaciones que lo irritaban, conteniéndose con la única estrategia de decirse a sí mismo, como Ulises, "resistan, corazón y lengua", Apolonio hizo uso de ese saber acumulado en la memoria y escribió una serie de libros que contenían "únicamente las cosas esenciales, las que se ocupaban de cosas importantes".[62] Entre estos libros se encontraban: *Oráculos, Acerca de la adivinación por las estrellas*, un tratado sobre las *Horas del día y de la noche*, un escrito llamado *Opiniones de Pitágoras*, y un conjunto de setenta cartas, algunas de las cuales son hoy consideradas como falsificaciones.

A semejanza de sus conciudadanos, los filósofos hacían uso del tesoro de la memoria colectiva. Según Diógenes Laercio, la relación amorosa entre Crantor y Arcesilao comenzó de la siguiente manera. El primero preguntó: "¿Serasme grata, oh virgen, si te salvo?", citando de memoria un verso de la *Andrómeda* de Eurípides. A lo que Arcesilao respondió recordando el verso siguiente: "Llévame peregrino, ya me quieras esclava o bien esposa."[63] En el plano de la rememoración los filósofos sólo podían distinguirse por el intenso entrenamiento al que sometían su memoria, cuyo rasgo esencial era que el coro de voces simultáneas que se alojaba en el recuerdo no debía implicar desorden alguno en el espíritu. El orden en la recolección memorística era la segunda premisa de la *inventio*. El orden era crucial, porque encontrar la información requería conservar cada recuerdo en su lugar adecuado. El volumen de información conservado y el orden que le era impuesto, eran las premisas sin las cuales ninguna obra personal podía ser realizada. La *inventio* es una prueba de que en la Antigüedad la memoria no era, como hoy, una facultad opuesta a la creatividad, sino parte de ésta. Lo muestra Epicteto, quien no tenía ninguna dificultad para incluir en sus diatribas referencias a los textos, que "citaba" sin tenerlos a la vista.

[62] Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana*, 87.
[63] Diógenes Laercio, *op. cit.*, IV, 29.

El proceso de recolección y organización, la *inventio*, era seguido de otro momento: la *compositio*, caracterizada por la reordenación lógica y retórica de esa materia prima en forma tan acabada que, según Quintiliano, no requería más que ligeros retoques de ornamentación y ritmo. El trabajo que el autor moderno realiza mediante escrituras sucesivas, revisando fichas, escribiendo y corrigiendo sentado en su mesa de trabajo, el autor antiguo lo hacía, en gran parte, en la memoria. Los filósofos eran mnemotécnicos. Desde luego, tanto la *inventio*, como la *compositio*, podían incluir la elaboración de bosquejos escritos en tablillas enceradas, pero era usual, sobre todo en los autores más maduros, que el proceso fuera enteramente mental. La *compositio* tenía como tarea reunir, en un solo diseño, las ideas e imágenes visuales que la memoria había conservado por separado; su actividad consistía en reordenar y colocar en un bosquejo unificado la información previamente seleccionada por la memoria. Era un pasaje desde la memoria "almacén" al uso del ingenio. Para el autor antiguo, componer era en buena medida lograr una recolección de voces desde lugares distintos de la memoria. Puesto que era una transformación, la *compositio* fue descrita metafóricamente como la digestión, que convierte lo que se ingiere en alimento transportado por la sangre. Debido a que implicaba un cierto manejo de autoridades, los autores se representaban a sí mismos como auditores de una vieja historia o como lectores de un libro viejo.[64] Desde una perspectiva moderna, el proceso de reordenación de lo que se tiene en la memoria carece de creatividad e inventiva, pero en la Antigüedad eso no era considerado una limitación, porque los autores no buscaban la originalidad a toda costa y en cambio estimaban que un nuevo ordenamiento del material preexistente representaba un nuevo conocimiento, pues la suma es siempre mayor que las partes.

Naturalmente, la *compositio* era una actividad mental que requería habilidad, concentración y madurez. La habilidad provenía en parte del talento, de las facultades propias del individuo y en parte del entrenamiento. La concentración, en cambio, podía ser objeto de sugerencias. Según Quintiliano, el autor no debe componer guiado por la emoción del instante, sino después de haber dado un cierto orden a la materia prima provista por la memoria. Los más inexpertos deben incluso buscar la soledad, la quietud, la meditación solitaria. Quintiliano

[64] Véase Mary Carruthers, *op. cit.*, p. 191.

sugiere también a los primerizos que, en caso de recurrir a las tablillas de cera para elaborar el bosquejo, se dejen espacios suficientes y márgenes amplios con el fin de poder insertar las ideas que aparezcan posteriormente. Este diseño grabado en cera es el que el autor debe memorizar antes de realizar el dictado, y el orador antes de su ejecución declamatoria. A medida que llegaba la madurez los autores podían alcanzar tal grado de concentración, que la actividad de rememorar y componer no se veía afectada por ningún ruido o distracción exterior, de manera que lograban practicar su arte en medio de una multitud, en una fiesta, o bien refugiándose en ese santuario interior secreto.[65]

Cuando el autor finalmente estaba preparado para dictar, estaba también revestido del prestigio de esa laboriosidad mental. El *dictamen*, pronunciado por sus labios, sería transcrito al papiro por el secretario. Es aquí donde se percibe de cuerpo entero la distinción entre *dictare* y *scribere*; *dictare* es lo que hace el autor que ha "inventado y compuesto"; *scribere* es lo que hace aquel que transcribe, aun en el caso de que se trate de la misma persona. El autor nunca manejaba directamente el cálamo, aunque podría haber empuñado el *stylus*. Los suyos no eran autógrafos, pero eran manuscritos revisados y corregidos por el autor.[66] No había sido sencillo establecer la distinción entre *dictare* y *scribere*. En la época de Cicerón, el término *scribere* aún podía designar indistintamente al arte de la composición o al acto físico de escribir. Hacia el siglo III d. C., los términos *dictatio* y *dictator*, aunque podían sugerir la idea de "repetir verbalmente", eran ya opuestos de manera consciente a *scribere*, mientras que había surgido un término para el frecuentativo: *dictitio*.[67] *Dictare* empezaba a significar el acto de componer y luego dictar a otro lo que se había compuesto. La versión escrita de un texto era pues considerada un producto de secretarios, no un producto del autor, sin importar quién fuese el que realizara la escritura. Puesto que era la memoria, y no la escritura, la que había participado en la composición, ésta recibía los nombres de mayor afecto: arca, almacén, tesoro.[68] Además, dado que había tenido una participación

[65] Quintiliano, *Institutio Oratoria*, x, III, 30.

[66] Marcelo Gigante, *Philodemus in Italy. The Books of Herculaneum*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995, p. 17.

[67] Demostración que hace A. Ernout, "Dictare, Dicter allem. Dichten", *Revue des études latines 29*, 1951, p. 155.

[68] La *Retórica a Herenio* (siglo I a. C.), por ejemplo, al introducir la sección acerca de los procesos mnemotécnicos dice: "Y ahora pasaremos a la memoria, tesoro de

marginal, la escritura no se manifestaba como un medio de expresión personal, sino como la simple transcripción visible de los sonidos pronunciados. El dictado era parcialmente responsable de la poca estima que la escritura recibía y aun las ciencias que dependían del escrito eran definidas en función de su capacidad para transmitir lo pronunciado.[67]

Pero mientras la escritura era poco estimada, el resultado final de esa actividad continua, ininterrumpida y completamente interior, ofrecía el aspecto de un milagro, porque la composición parecía provenir de la nada. Era una habilidad susceptible de crear asombro. Los cristianos lo manifestaban representando a los evangelistas en el momento de elaborar las Escrituras, normalmente bajo el dictado de un ángel o de una paloma. Los filósofos no llegaban tan lejos, pero sentían una sincera admiración, como lo muestra la biografía de Plotino escrita por Porfirio. Éste relata que aquél era capaz de una concentración excepcional en la que elaboraba sus ideas antes de pasar a la escritura: "Cuando terminaba de componer algo en su cabeza y cuando escribía después lo que había meditado, parecía estar copiando un libro." Nada era capaz de distraerlo de ese esfuerzo intelectual:

> Al conversar y discutir no permitía que lo distrajeran del objeto de sus pensamientos, de suerte que podía a la vez satisfacer las necesidades de la conversación y continuar meditando el asunto que le preocupaba. Cuando su interlocutor se marchaba, no volvía a leer lo escrito antes de la conversación (para conservar su vista); reanudaba el hilo de la composición como si la plática no hubiera interrumpido su atención.[69]

Plotino podía vivir en ese estado de concentración permanente porque llevaba en la memoria, instruida por décadas de escuchar leer, todos los elementos necesarios, ordenados de manera correcta:

> Nunca interrumpía esa atención interior que apenas cesaba durante un sueño frecuentemente perturbado por la insuficiencia de alimentación (porque algunas veces siquiera comía pan), y por esa concentración perpetua del espíritu.[70]

las ideas que proporciona la invención y guardián de todas las partes de la retórica", III, 16, 28.

[69] Porfirio, *Vida de Plotino*, VIII.

[70] *Ibid.*

El procedimiento perduró el mismo tiempo que la actividad creativa de Plotino. Éste nunca cambió su actitud y nunca dejó de asombrar a quienes le rodeaban, "practicó continuamente esa costumbre, lo que era para nosotros motivo de extrañeza". Plotino era, en cierto sentido, un caso particular porque escribía por sí mismo y no dictaba. No carecía de ayudantes como Amelio, pero quizá, como san Ambrosio, deseaba asumir esas tareas fatigantes. Su escritura no podía, sin embargo, ser confundida con la de un secretario, debido a su mala calidad: Plotino no tenía buena letra, no separaba las palabras, ni atendía a la ortografía, porque toda su atención estaba concentrada en las ideas.[71] El hecho de que Plotino tomara la pluma por sí mismo no alteraba la naturaleza de la *compositio*, que había sido realizada completamente en la memoria con tal perfección que irrumpía en su forma definitiva; según Porfirio: "Lo que Plotino escribía una vez no podía retocarlo ni leerlo, porque la debilidad de la vista le hacía penosa toda lectura."[72]

La composición memorística trae consigo consecuencias que se extienden en diversas direcciones de la actividad filosófica, desde las actitudes corporales y espirituales que adopta el autor, hasta algunas de las características internas de las obras de filosofía. Veamos una a una estas consecuencias. Porfirio menciona que Plotino meditaba incesantemente, sin indicar ninguna actitud corporal específica adoptada durante su composición memorística. Es una conjetura plausible imaginar al filósofo caminando o meditando de pie, y luego sentado en un taburete bajo, escribiendo sobre sus rodillas. Un medio ambiente oral y notables poderes de meditación sigilosa no son necesariamente antagónicos. Sócrates, por ejemplo, es descrito más de una vez en una meditación silenciosa, como en el *Banquete*:

> Se ha retirado al portal de los vecinos y ahí está, clavado sin moverse [...] pues tiene esa costumbre: de cuando en cuando se aparta ahí donde por casualidad se encuentra y permanece inmóvil [...] no lo molesten pues, dejadle en paz.[73]

Pero la actitud de otros autores podía ser diametralmente opuesta. Quintiliano, por ejemplo, no era partidario del dictado porque consideraba que la lentitud de la propia mano al escribir favorecía la re-

[71] Porfirio, *Vida de Plotino*, VIII.
[72] *Ibid.*
[73] Platón, *Banquete*, 175b.

flexión, mientras que la presencia del secretario, especialmente si se trataba de un esclavo, provocaba en el autor la vergüenza de corregirse o simplemente de mostrarse vacilante, e impedía así la sana crítica hacia su propio pensamiento. Admitía, sin embargo, que durante el proceso de componer, mientras se estaba solo y la inspiración desfallecía, el espíritu podía activarse entregándose a gesticulaciones diversas, como elevar los brazos al cielo, golpearse las caderas, golpearse los costados, pegar sobre los muros o morderse las uñas.[74] Quintiliano no está haciendo afirmaciones extravagantes; la Antigüedad no carece de ejemplos que muestran actitudes similares en el momento de la composición. Diversas descripciones muestran que, al menos entre los poetas latinos, gestos como rascarse la cabeza, comerse las uñas, lanzar el *stylus* contra la pared o dar puñetazos en la mesa, eran testimonios del trabajo de "meditar" y "escribir".[75] En un contexto sin duda burlesco, Plauto describe a un autor en pleno trabajo de composición:

> Por favor mira allá: cómo está de pie, preocupándose, con la frente ceñuda, meditando. Golpea su pecho con los dedos, creo que el corazón va a salírsele. He aquí que voltea: apoya su mano izquierda en el muslo izquierdo; con la mano derecha cuenta los dedos, golpeándose el muslo derecho. ¡Y qué golpes se da! Las ideas no le llegan fácilmente: está preocupado, a menudo cambia de posición. Pero he aquí que con la cabeza hace señas: no le agrada lo que encontró [...] jamás descansará hoy, antes que realice lo que trata de alcanzar. Lo tiene, creo, ¡vamos![76]

Todas estas actitudes tienen algo en común: manifiestan el esfuerzo psíquico del autor en el intento de extraer del archivo de la memoria una reorganización de lo conocido que habrá de convertirse mediante el dictado. Obviamente, estas actitudes no son puramente intelectuales y poseen una intensa carga emocional, pero es porque involucran un compromiso psicológico, corporal y de la memoria, en el que los afectos y una intensa pasión no están ausentes. Si esta gesticulación parece poco racional, es porque se ha olvidado que los gestos y los comportamientos corporales asociados al pensamiento reflexivo también resultan de la transformación de los hábitos intelectuales básicos.

[74] Quintiliano, *Institutio Oratoria*, x, 3, 21.

[75] Véase Guglielmo Cavallo, "Testo, libro, lettura", en G. Cavallo (ed.), *Lo spazio letterario di Roma Antica*, Roma, Salerno Editrice, 1989a, vol. II, p. 308.

[76] Plauto, *Miles gloriosus*, "El soldado presumido", 200-207.

Además de influir en las actitudes del autor, la composición memorística ha tenido consecuencias directas en la estructura interna de los textos y en la manera en que la herencia textual era recuperada en las obras de filosofía. En efecto, de acuerdo con el talento y los objetivos del filósofo, el producto de la *compositio* podía adoptar expresiones muy diversas. En algunos casos, el pensamiento progresaba mediante una secuencia lógica y deductiva, mientras que en otros procedía por asociación de ideas, sin rigor sistemático, reproduciendo las vacilaciones y las repeticiones que tendría cualquier discurso hablado. Observando la situación, es posible afirmar que, en general, los textos compuestos mentalmente no alcanzan el mismo rigor sistemático que tendrían si hubiesen sido ordenados mediante la manipulación de signos visibles. Si se admite lo anterior, algunas características desconcertantes de los escritos filosóficos antiguos se hacen presentes. Primero, el proceso de composición explica la particular sistematicidad de algunas obras, porque las asociaciones de la memoria hacen más fácilmente comprensibles las redundancias, las inconsistencias y hasta las contradicciones que en ellas perciben los comentaristas contemporáneos: "En obras como éstas, el pensamiento no puede expresarse de acuerdo con una necesidad pura y absoluta de un orden sistemático."[77] Esto no significa que dichas obras carezcan de sistematicidad, sino que su estructura interna obedece a un dispositivo en el que las asociaciones libres y las analogías juegan un papel más importante que el que tendrían en un texto compuesto por escrito. Este fenómeno de concatenación de lo próximo que se presenta en un escrito individual se amplifica cuando la obra se extiende a lo largo de diversos libros. El caso de Plotino es aquí otra vez instructivo, porque las *Enéadas* están dirigidas a lectores y no a oyentes. Aunque los temas y los argumentos le pueden haber sido sugeridos por las discusiones en la escuela, sus escritos no son transcripciones de los debates en clase, no obstante:

> Su composición se aproxima al registro escrito de una conversación verbal, y aquellos que no tienen ese hecho en mente pueden comprender con gran dificultad el espíritu de las *Enéadas*. La obra es sin duda el resultado de la extraordinaria erudición memorística de Plotino, pero no obedecía a una idea sistemática de conjunto. Cuando el filósofo encargó a Porfirio la tarea de

[77] Pierre Hadot, "Forms of life and forms of discourse in ancient philosophy", *Philosophy as a Way of Life*, Oxford, Blackwell, 1995, p. 65.

ordenar y editar esos escritos, la primera dificultad fue que éstos habían sido compuestos sin un orden preestablecido. Porfirio decidió entonces seguir el método que había sido adoptado por Andrónico de Rodas en la publicación de las obras esotéricas de Aristóteles: reunió aquellos libros que, originalmente dispersos, trataban del mismo tema, o tenían conexiones doctrinales entre ellos. Porfirio se dejó incluso seducir por la actitud pitagórica del significado metafísico del número y combinó "la perfección del número 6", con la *enéada*, es decir, el número 9, y así dividió los 54 tratados en seis grupos de nueve tratados cada uno, ordenándolos de acuerdo con su dificultad, del más sencillo, al más complejo.[78]

Al recurrir a la memoria tanto como a los escritos para la composición de su obra, el autor antiguo establecía una cierta relación con la herencia textual precedente. La memoria no conoce una asociación única y definitiva con el pasado. Es posible recordar de muchos modos y con diversos fines, y el mundo clásico lo hacía no para realizar un relato distanciado, sino para actualizar el pasado como un camino hacia el presente. Por eso, al referirse a la tradición, el filósofo podía hacer uso no sólo de ideas y esquemas de pensamiento anteriores, sino también de fórmulas y palabras preexistentes. Los filósofos antiguos hacían un uso literal, que hoy resultaría escandaloso, de fórmulas ya empleadas en la tradición. Se ha llamado "bricolaje" a esa nueva integración de materiales preexistentes en un conjunto que, a pesar de ello, puede aportar un nuevo significado:

> Lo que importaba ante todo era el prestigio de la fórmula antigua y tradicional, y no el significado exacto que tenía originalmente. La idea misma tiene menos interés que los elementos prefabricados en los que el autor creía reconocer su pensamiento, elementos que toman un sentido y un propósito inesperados cuando se integran en un complejo literario.[79]

Otro caso notable de esta particular utilización de la tradición textual mediante la memoria es la inserción de citas en las obras filosóficas. Los filósofos antiguos hacían con frecuencia referencia a sus antecesores a través de textos ya canónicos que consultaban regularmente,

[78] Giovanni Reale, *A History of Ancient Philosophy*, Nueva York, State University of New York Press, 1990, vol. IV, p. 304.

[79] Pierre Hadot, "Spiritual exercises", *Philosophy as a Way of Life*, Blackwell, Oxford, 1995, p. 105.

pero no debe extrañar que su concepción no se corresponda con los hábitos textuales contemporáneos. En la actualidad, la cita es una reproducción literal, *verbatim*, del mensaje escrito, con la indicación del lugar exacto de procedencia. La cita es un cuerpo extraño al texto, una suspensión de las palabras del autor en beneficio de otra voz, pero puesto que las páginas son mudas, permitimos que la vista reconozca ese hecho, encerrando esas palabras entre comillas. Los antiguos actuaban de otro modo. En primer lugar, porque no todos los préstamos que se tomaban de otro autor anterior eran citas. Existe una gran diversidad de materiales vueltos a utilizar para los cuales es preciso crear una terminología. Entre las clases de préstamos realizados, pueden reconocerse: las citas propiamente dichas, las paráfrasis o las reminiscencias, de acuerdo con el grado de dependencia respecto a la fuente original.[vii] De acuerdo con esta clasificación, un buen número de referencias antiguas se ubican más bien en el intervalo entre la paráfrasis y la reminiscencia. Un buen ejemplo de ello son las *Disertaciones*, de Epicteto. En efecto, a lo largo de su improvisación, éste cita abundantemente a Crísipo, Cleantes, Zenón y Diógenes de Sínope, autores que para él ya eran antiguos; hace un menor número de referencias a autores más próximos a él como Arquedemo o Antípatro; también utiliza con frecuencia a Platón y Sócrates, ocasionalmente a Homero y Jenofonte para ejemplificar algunos temas morales, y llega a mencionar a Epicuro y a algunos académicos para refutarlos. En algunos casos, cuando la frase es breve y memorable, la cita es exacta, como cuando se refiere a las palabras de Sócrates reproducidas en la *Apología* (30c) de Platón.[80] Pero con mucho más frecuencia, cuando la referencia es extensa y coloquial, la cita resulta bastante fiel como para poder asumir que Epicteto estaba familiarizado con los escritos, pero suficientemente laxa y breve como para causar la impresión de una reminiscencia casual, hecha sin referencia a un texto.[81] Marco Aurelio actúa del mismo modo. En sus *Meditaciones*, se refiere a autores muy anteriores a él, como Heráclito, el gran ancestro de los estoicos, pero resulta difícil distinguir los textos auténticos de las paráfrasis, en gran medida porque cita de memoria, por ejemplo, cuando escribe: "Como Heráclito, creo, dice que incluso los que duermen son operarios y co-

[80] Epicteto, *Diatribas*, III, 23, 21.

[81] Por ejemplo en I, IX, 24, donde cita la *Apología* 29c y 28e.

laboradores de lo que acontece en el mundo."[82] También en un autor tan letrado como Plutarco se percibe el mismo hábito de citar, no con el texto a la vista, sino de memoria; llega a sucederle citar dos veces un pasaje, introduciéndolo con la fórmula κατὰ λέξιν, "con estas palabras", pero ambas referencias son versiones ligeramente diferentes.[83] Esta imprecisión no se encuentra sólo cuando el autor cita a otros escritores, sino incluso cuando se refiere a sí mismo. Aristóteles, por ejemplo, se cita a sí mismo, pero por una parte, dado que sus tratados no tenían título en el sentido actual, para hacer referencia a uno en especial empleaba diversas asignaciones que indicaban su contenido y, por otra parte, al citarse lo hace normalmente sin referencia a su propio texto, tal como ocurre en el libro M de la *Metafísica*, donde menciona el libro A, pero con variaciones y adiciones diversas.[84]

La cita es, desde luego, un dispositivo textual. En un mundo ágrafo, su presencia es imposible porque no existe ningún ejemplar permanente de referencia. Poder "citar" significa precisamente que existe un original escrito que sirve de punto de verificación. Sin embargo, en la Antigüedad grecorromana la cita debió participar de la trama establecida entre la escritura y la memoria.[VIII] Nada se opone, por supuesto, al hecho de que los autores tuviesen a la mano el texto original y lo consultaran visualmente durante la composición. Pero ese simple acto tropezaba con algunas dificultades prácticas. Los libros antiguos carecían de organización interna, no exhibían ningún encabezado de capítulos, ni índice alguno, sus páginas sólo ocasionalmente mostraban separación entre frases o párrafos, no estaban numeradas y de cualquier modo esto hubiese sido de poca utilidad, porque cada manuscrito era, a su manera, un original. Además, el rollo no era fácil de consultar porque suponía desplegarlo hasta encontrar el lugar indicado y como es una operación que requiere las dos manos, no permitía consultar más de un original a la vez. La consulta simultánea de varias fuentes corresponde al escritor que está sentado frente a una mesa de trabajo, lo que no era el caso en ese momento. En una carta enviada a Ático, Cicerón hace referencia a esa dificultad: "Tengo en mis manos

[82] Marco Aurelio, *Meditaciones*, VI, 42.

[83] Véase Annewies van den Hoek, "Techniques of quotation in Clement of Alexandria", *Vigiliae Christianae* 50, 1996, p. 242.

[84] Henry Jackson, "Aristotle's lecture-room and lectures", *The Journal of Philology* XXXI, 1920, p. 198.

el *Pellenaioi* y, por Hércules, había construido una gran pila de Dicearcos a mis pies."[85] La cita podía provenir de notas extraídas durante las lecturas previas, las cuales eran indispensables cuando la obra era de cierta extensión. La evidencia conservada muestra, sin embargo, que esos extractos no eran *verbatim*, sino expresiones abreviadas[86] que, como lo sugería Quintiliano,[87] con frecuencia eran hechas en tablillas enceradas en lugar de papiro. Y de cualquier modo, aunque los autores podían apoyarse en esas notas escritas, solían complementar ese material abreviado con recursos extraídos de la memoria. Adicionalmente, el autor podía releer el original justo antes de componer su propia obra y hacerlo mientras la lectura estuviera fresca en el recuerdo, pero en muchos casos debían hacer uso de material leído mucho tiempo atrás, el que no siempre se encontraba a su alcance. Por todas estas razones, aun participando en una cultura del escrito, los autores confiaban en su memoria. Esto de ningún modo quiere decir que no conocieran la obra citada de primera mano, sino que no la tenían ante los ojos en el momento de la composición.

El número de citas contenidas en las obras no era escaso.[88] Sin embargo, en la Antigüedad no parece haber sido un hábito citar indicando al mismo tiempo el nombre del autor y el título de la obra. Se ha llegado a afirmar que en la antigua tradición retórica citar por nombre no era una costumbre y tampoco era educado, porque se suponía que la audiencia debía conocer de memoria a sus clásicos.[89] Aristóteles, por ejemplo, cita a Platón de diversas maneras; a veces cita un diálogo mediante el título, agregando el nombre de Platón o el de Sócrates; otras veces, dada la celebridad de la obra señala sólo el nombre de su maestro o el título, y en otros casos llega a citar sin mencionar ni el nombre ni el título, introduciendo el pasaje con frases como "en los discursos eróticos...".[90] Suele ser más preciso cuando se refiere a los presocráticos, porque asume una menor familiaridad del público que escuchaba sus lecturas con esos textos, pero aun entonces Aristóteles

[85] Cicerón, *Cartas a Ático*, II, 2.

[86] C. B. R. Pelling, "Plutarch's method of work in the roman lives", 1979, p. 93.

[87] Quintiliano, *Institutio Oratoria*, X, III, 31.

[88] Por ejemplo, Helmbold ha contado en Plutarco 6840 citas, sin incluir las veces que se cita sí mismo. Véase H. Annewies, *op. cit.*, p. 229.

[89] Véase H. Annewies, *op. cit.*, p. 229.

[90] Mario Untersteiner, *Problemi di filologia filosofica*, Milán, Cisalpino-Goliardica, 1980, p. 8.

seguía la tradición que perduró toda la Antigüedad y que permitía citar indicando o bien el título o bien el subtítulo de la obra, indistintamente. Desde luego, a medida que la cultura textual se imponía, las referencias adquirían una precisión mayor. Aulo Gelio y los eruditos que aparecen en *Noches Áticas* tenían especial cuidado en sustentar sus opiniones citando textualmente a aquellos que consideraban autoridades indiscutibles de cada tema. No obstante, en el siglo II d. C. aún eran inusuales los escrúpulos que Aulo Gelio mostraba para indicar el momento en que transcribía con toda exactitud, porque tenía el original a la vista, indicando que "iba a copiar las palabras mismas sobre las cuales este juicio crítico fue hecho", y señalando también con gran honestidad cuando un testimonio descansaba en aquello que podía recordar, por ejemplo, "esas palabras las habría traído directamente si hubiese tenido acceso al libro en el tiempo en que dicté estas cosas. Pero si se busca saber no las virtudes y las dignidades de las palabras, sino el asunto mismo, éste es más o menos así..."[91]

Lo que a nuestros ojos parece una libertad excesiva se explica por los hábitos de composición memorística. Esta libertad se explica además, porque las referencias se usaban con diversos propósitos: para embellecer un texto, para convencer, o como apoyo en la argumentación. Por lo tanto, los filósofos podían sentir la necesidad de cambiar las palabras originales para servir a sus objetivos. Cualquiera que fuese el procedimiento, el resultado era la actualización del conocimiento que el filósofo guardaba en la memoria, cuya referencia, muchas veces, se aproximaba enormemente al texto original. Por último, si en algún caso se llegaba a citar sin atribuir la autoría original, el filósofo no consideraba esto como un plagio. En nuestros días, en que las ideas son consideradas como propiedad de un determinado autor, repetir esas palabras sin atribución es un hurto, pero para el autor antiguo el plagio sólo ocurría cuando, por negligencia o por pereza, repetía sin advertirlo las palabras de otro. Y aun entonces el suyo no era un robo sino una falla en la memoria, un descuido en el uso de esa turba de ideas, provocado por el inadecuado almacenaje de sus lecturas o sus audiciones, "un fracaso desde luego en la memoria educada de un autor preparado que debía saber cómo hablar sin aparentar haber memorizado".[92]

[91] Aulo Gelio, *Noches Áticas*, I, XXIII, 2-3.
[92] Mary Carruthers, *op. cit.*, p. 220.

Sin embargo, existía otro tipo de obras que, por su naturaleza, requerían un trabajo mayor de consulta y extracción de notas: eran en general obras de carácter "enciclopédico", como las *Vidas* de Diógenes Laercio, las *Noches Áticas*, de Aulo Gelio o, en el ámbito externo a la filosofía, la *Historia Natural*, de Plinio el Viejo. El carácter de estos textos obligaba a la consulta de un gran número de escritos que, en ciertos casos, podían datar de muchos siglos atrás. Diógenes Laercio, por ejemplo, menciona en su libro más de mil ochocientas obras, mientras que Plinio el Viejo afirma haber consultado más de dos mil volúmenes escritos por más de cien autores (de hecho son casi ciento cincuenta los autores incluidos por Plinio en los índices). Aunque supone un trabajo gigantesco, el número de libros consultados no representa una cifra inverosímil, al menos para la aristocracia romana. Según las estimaciones actuales, la biblioteca de Filodemo de Gadara en su "Villa de los Papiros", en Herculanum, debió contar con unos mil ochocientos rollos y, según la *Suda*, en el siglo I d. C., el liberto filólogo Marco Mettius Epaphroditus poseía una biblioteca con treinta mil rollos.

El manejo de cientos de volúmenes para la composición de una obra hacía imperativa la utilización de notas. El término griego más común para "nota" era ὑπόμνημα, "recordatorio", pero existían otros nombres igualmente indicativos: ἐξήγησις, "explicación sucinta", παρασκενή, "preparación o apresto", e ὑποτύπωσις, "bosquejo". Los latinos llamaban *commentarii* a dichas notas. Todos esos términos no eran idénticos, pero tenían una raíz común, eran extractos de un académico, notas de estudiantes o apuntes de un historiador o de un filósofo.[93] Para obtenerlas, los autores habían leído de manera abundante antes de componer, como lo hizo Dión Casio quien tardó diez años en recabar el material y doce años para componer su *Historia de Roma*. Las notas provenían de la lectura, pero también de aquello que el autor había escuchado y anotado. Plutarco, por ejemplo, en su biografía de Demóstenes dice que una de las ventajas de vivir en una gran ciudad es que se pueden recuperar hechos que los libros no consignan, pero que se conservan en la memoria popular.[94] El método no era nuevo, y muy pronto las notas fueron acumuladas en tratados sobre temas específi-

[93] Jens Erik Skydsgaard, *Varro the Scholar. Studies in the First Book of Varro's: De Rustica*, Dinamarca, Analecta Romana Instituti Danici IV, 1968, p. 111.

[94] Citado por C. B. R. Pelling, *op. cit.*, p. 90.

cos. Aunque la existencia de estos tratados no se vuelve explícita sino tardíamente, hay testimonios como el de Clemente de Alejandría, quien señala que Hippias, el sofista, ya había publicado una colección de extractos de escritores antiguos. En la época de Clemente, estas colecciones recibían el nombre de ὑπόμνημα o στρώματεις, términos que aparecían al inicio o, con más regularidad, al final del libro, para identificar la clase a la que pertenecía. Este género permitía a los autores tratar de cuestiones variadas sin tener que sujetarse a un orden o a un plan estricto. Debió ser una práctica generalizada porque Suetonio relata que Augusto era aficionado a reunir extractos, incluso de lo que escuchaba decir, y que los enviaba a todos aquellos que podían necesitarlos.[95] Pero el género se orientaba especialmente a la filosofía, por eso Cicerón escribe: "Habiendo reunido a todos los escritores en un solo lugar, extrajimos lo que nos parecía conveniente."[96]

En la extracción de notas, los autores antiguos, incluidos los filósofos, actuaban de manera similar: todo se iniciaba cuando leían o cuando se hacían leer las obras consultadas.[ix] Durante la lectura el autor indicaba aquellos pasajes que deseaba retener, los cuales eran señalados y luego transcritos por un secretario. La presencia de secretarios está bien documentada en numerosos autores antiguos, pero también puede deducirse porque la tarea de leer un rollo mientras se escribe en otro rollo, sin ayuda de escritorio, debía ser muy compleja. Los pasajes podían ser simplemente marcados para ser transcritos después, pero los comentarios añadidos por el autor debían ser tomados en estenografía. Los extractos eran de diversa extensión: se copiaban palabras sueltas, renglones completos y hasta páginas enteras. En los ejemplares que se han conservado, se percibe que, durante la consulta de una fuente, los extractos son más abundantes al inicio de la obra y tienden a ser más sintéticos y apresurados al final, hasta convertirse en simples notas sueltas. Los autores tomaban fragmentos de una fuente y luego, al consultar otra fuente, el número de extractos se reducía debido a la redundancia, lo que no significa un menor conocimiento de la última. Los fragmentos retenidos, al quedar uno al lado de otro y fuera de contexto, podían llevar a una redacción sin continuidad, porque en el momento de la composición, lo que el filósofo consultaba eran estos resúmenes y no el escrito original.

[95] Suetonio, *Augusto*, 89, 2.
[96] Cicerón, *De inventione*, II, 4.

No resulta claro, sin embargo, el lugar y la manera en que esos pasajes eran conservados. No podía tratarse de "notas" en el sentido de "pequeñas piezas de papiro" porque ni en griego ni en latín existe una palabra que denote "pieza de papiro" o "tarjeta", y tampoco hay ninguna evidencia de que los antiguos conservaran fajos de notas de papiro.[97] Los pasajes seleccionados debían pues ser conservados en tablillas de cera o en rollos. Si el volumen de extractos era muy grande, parece razonable suponer que existía algún principio de organización que los hiciera manejables durante la redacción. Pero no hay ningún acuerdo al respecto. Algunos investigadores suponen que los extractos eran primero transcritos sobre tablillas de cera.[98] Puesto que el almacenaje de esas tablillas era complicado y requería algún sistema de organización, debe suponerse la existencia de un índice, quizá compuesto de palabras clave escritas en tablillas de madera. Esto indica la existencia de un fichero adicional del que, sin embargo, no se tiene evidencia. Otros investigadores en cambio piensan que las notas eran transcritas directamente en otros rollos de papiro, pero eso supone de cualquier modo la existencia de un principio de sistematización que hiciese esos volúmenes realmente utilizables, sea bajo la forma de un fichero independiente organizado por "palabras clave" adherido al rollo, o bien reservando un rollo para cada tema en particular.[99] En su trabajo, el autor de textos "enciclopédicos" estaba asistido por un verdadero equipo: el lector, uno o más estenógrafos que tomaban notas de los pasajes a extraer y un grupo de secretarios que harían la transcripción de esas notas e impondrían algún tipo de clasificación. El amplio aparato servil y doméstico permitía a autores de filosofía como Diógenes Laercio, Filodemo de Gadara o Aulo Gelio tomar notas, agregar comentarios e indicar según qué clasificación se ubicaría un extracto. Era, desde luego, un lujo reservado a la aristocracia antigua, que no podía ser reemplazado por los filósofos más humildes sino mediante las notas personales y un excepcional entrenamiento de la memoria.

Un buen número de autores de los siglos I y III d. C., entre ellos

[97] Jorgen Mejer, *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, GMBH, 1978, p. 14.

[98] Valérie Naas, "Réflexions sur la méthode de travail de Pline l'ancien", *Revue de Philologie, de litterature et d'histoire anciennes*, LXX, núm. 2, 1996, p. 316.

[99] Véase Tiziano Dorandi, *Le stylet et la tablette. Dans le secret des auteurs antiques*, París, Les Belles Lettres, 2000, pp. 28 y ss.

Plinio el Viejo y su sobrino Plinio el Joven, Favorino o Ateneo, han dejado claramente constancia del uso del procedimiento. Por ejemplo, para la elaboración de su *Historia de la Academia*, Filodemo de Gadara había dictado o había hecho copiar sobre un rollo los extractos de muchos autores que, como Hermipo, Antígono de Caristo y Apolodoro de Atenas, habían escrito sobre Platón y su escuela. Los extractos, que con frecuencia reproducían fielmente el original y sólo a veces eran parcialmente trabajados, habían sido transcritos en el recto de un rollo. Las lecturas posteriores aumentaron este expediente, pero no se consideró necesario iniciar un nuevo volumen, de manera que los nuevos extractos fueron agregados en el reverso del mismo rollo. En el momento de la composición, los autores hacían uso de esas notas, pero también de sus bosquejos y su memoria, porque no era sencillo pasar rápidamente de una fuente original a otra. Debido a ello, en algunos casos como Plutarco, el autor prefería seguir una fuente principal como hilo conductor de su narración, a la que sólo agregaba digresiones, comentarios y fuentes secundarias.[100]

En un caso que a los filósofos concierne directamente, el de Diógenes Laercio, no parece posible reconocer una fuente principal, ni en sus biografías, ni en la obra en su conjunto. El número de autores de los cuales Diógenes extrajo notas es muy considerable y entre ellos se encuentran Favorino de Arles (uno de los más citados), Hermipo, Apolodoro, Platón, Demetrio de Magnesia, Soción, Aristoxeno, Hipóboto Sosícrates y Aristóteles (de quien sólo parece conocer, de manera directa, los diálogos exotéricos). Diógenes extrae notas de cada uno de ellos, pero las utiliza de un modo particular; la composición consiste en un cúmulo de extractos provenientes de dos o más fuentes, pero en muchos casos poseen poca conexión lógica y, por lo tanto, no ofrecen una narración continua, ni en el plano temporal ni en la narración biográfica. Las biografías ofrecen una acumulación de fragmentos en los que no es posible hacer atribuciones particulares a los autores originales, tampoco manifiestan claramente un hilo conductor e incurren en diversas repeticiones. Los comentaristas contemporáneos han examinado tal fenómeno en las biografías de Demócrito, Heráclito y Empédocles.[101] En síntesis, la biografía laerciana presenta una sucesión más o

[100] C. B. R. Pelling, p. 84 y ss.

[101] Véase Marcelo Gigante, "Biografia e dossografia in Diogene Laercio", *Elenchos*, 1-2, 1986, p. 7 y ss.

menos aleatoria de las notas preparatorias. La razón de esta falta de continuidad narrativa es, desde luego, que la obra ha sido dictada y que tanto el hilo de la memoria como la lectura en voz alta de las notas son los que guían la selección de fragmentos. Diógenes no carece de habilidad para engarzar extractos provenientes de fuentes diversas, pero al dictar no presta suficiente atención a las conexiones narrativas entre ellos. Seguramente, un escritor habría sido menos tolerante ante ese fenómeno de parataxis. Se ha mostrado que diversas peculiaridades de las *Vidas* se explican por el uso de extractos durante la composición: el hecho de que Diógenes introduce citas que no responden al contexto en el que son utilizadas, que algunas veces cita consecutivamente a la misma autoridad aunque algunas de esas referencias estén claramente fuera de contexto, o bien que Diógenes recurre a la misma fuente, unas veces de manera directa y otras indirectamente.[102] El método de composición explica, además, ciertas atribuciones equivocadas en las que Diógenes Laercio incurre, debido a la utilización de abreviaturas. Durante la transcripción de notas, Diógenes o su secretario hicieron uso de abreviaturas en los nombres de algunos filósofos. Las abreviaturas eran frecuentes en documentos cotidianos como cartas o comentarios, pero no eran comunes en los textos literarios. De cualquier modo, en el momento del dictado, Diógenes o su lector comprendieron mal y atribuyeron a Anaximandro ideas que pertenecen a Anaxágoras, como la idea según la cual la iluminación de la Luna proviene del Sol, o bien confunden a Menedemo con Menipo; también les resultó imposible distinguir entre Heráclides Póntico y Heráclides Lembo.[103]

El uso de notas y extractos en las obras de carácter enciclopédico no impedía que, en muchos momentos, la composición fuese guiada por la memoria. En las *Vidas* de Diógenes Laercio se hacen identificables aquellos momentos en los que el relato obedece más a la asociación de ideas basada en la memoria, que al uso de notas, y es posible señalar las reglas de analogía y asociación que caracterizan el funcionamiento del recuerdo. Paul Moraux lo ha demostrado en su análisis de la "Vida de Aristóteles"[104] de muchos modos. Uno notable es el siguiente: en el

[102] Jorgen Mejer, pp. 19-23.

[103] *Ibid.*, p. 28.

[104] Paul Moraux, "La composition de la *Vie d'Aristote* chez Diogène Laërce", *Revue des études grecques* 68, 1955, pp. 124 y ss.

apéndice del testamento que recoge, Diógenes informa que Aristóteles había legado sus bienes personales a sus herederos legítimos, sin olvidar a su concubina Terpilis al igual que a sus libertos. Inmediatamente, agrega: "Se dice que fue encontrado un gran número de piezas de vajilla que pertenecieron al filósofo."[105] Esta información provenía de Licón el Pitagórico, el peor de los difamadores de Aristóteles, quien con ello intentaba probar que el filósofo era un glotón. Este comentario trajo a la memoria de Diógenes dos detalles; Licón mismo había afirmado que Aristóteles tomaba baños de aceite caliente, aceite que luego revendía. Las calumnias de Licón apenas tenían relación con el tema del testamento, pero una vez evocado el tema del aceite, Diógenes no resistió a la tentación de mencionar que Aristóteles solía colocarse una compresa de agua caliente en el estómago mientras dormía. El tema del lecho permitió, a su vez, introducir una anécdota destinada a probar el ascetismo del estagirita: cuando Aristóteles conciliaba el sueño se le colocaba una bola de bronce en la mano, ubicada encima de una vasija, de manera que cuando el filósofo durmiera profundamente dejara caer la bola sobre la vasija y se despertara por el ruido. Como lo señala Moreaux, la concatenación de anécdotas no responde a otra ley que la asociación del recuerdo. Un detalle, con frecuencia secundario, evoca en el espíritu de Diógenes una situación próxima a aquél, la cual conduce a su vez a un pasaje cuya única conexión con lo anterior es el tenue hilo de la analogía: de la glotonería pasamos al uso del aceite caliente, de éste al sueño y luego al ascetismo del filósofo.[106] En resumen, la existencia de notas y extractos no vuelve enteramente textual al proceso de composición, porque el hilo conductor no es otro que la trama de la rememoración. La escritura de notas es una premisa indispensable para la obra enciclopédica, pero ella colabora con la memoria y se convierte en un soporte para que la información sea recabada y no se pierda.

Algunos autores iban más lejos y en ellos las notas y los extractos no perseguían la organización de un material cuyo uso se haría patente en el escrito, sino la forma de un soporte permanente, confeccionado según la regla del azar, que sería organizado mediante la memoria en el momento de su uso. En el prefacio de sus *Noches Áticas*, Aulo Gelio

[105] Diógenes Laercio, *Vidas...*, *op. cit.*, v, 16.

[106] Paul Moraux, "La composition...", *op. cit.*, pp. 142-163.

explica de este modo el desorden imperante en sus notas personales: "Porque acostumbraba, siempre que leía un libro griego o latino u oía algo notable, anotar en seguida lo que me llamaba la atención, conservando de ese modo, sin orden ni concierto, apuntes de todas clases." La razón por la cual no se consideraba necesario dar a ese material ningún carácter sistemático viene en seguida: "Yo las ponía a mi lado para sostener a la memoria, como provisiones literarias con objeto de que, si se me ocurría necesitar un hecho o un vocablo y me faltaba el recuerdo o no tenía a la mano el libro necesario, tener medio de encontrarlo en seguida." Una vez llegado el momento del proceso de composición de su obra, Aulo Gelio adoptó el procedimiento de seguir libremente la asociación de ideas que su interés le presentaba: "Así pues, en este trabajo aparece la misma incoherencia de materias que en las breves notas tomadas sin método alguno en medio de mis investigaciones y variadas lecturas."[107]

Aunque los autores solían realizar múltiples lecturas durante muchos años como preparación de sus obras, la consulta de nuevas fuentes se continuaba durante el dictado. De éstas, los autores solían obtener datos para complementar y verificar ciertos puntos. Durante el dictado, los nuevos elementos podían ser agregados como notas al margen, en proximidad con aquellos pasajes con los que estaban asociados. La incorporación de fragmentos era bastante común. Solía suceder, por ejemplo, que en el momento de recordar algo que habían olvidado dictar en el lugar que correspondía, los autores simplemente cortaban la narración y lo insertaban en el lugar en que se encontraban, como sucedió a Heródoto, Cicerón y Plutarco.[108] Los nuevos descubrimientos podían ser agregados de tal modo que contribuían a dar un cierto grado de desorden a las obras antiguas. Una serie de características internas indican que es probable que éste fuera el estado en el que Diógenes Laercio dejó la elaboración de su escrito. Para insertar esos añadidos en el lugar correcto habría sido necesario un nuevo dictado (porque los autores no escribían de propia mano obras de estas dimensiones) o una nueva copia del secretario, que no tuvo lugar. No es erróneo pensar que Diógenes estuviera imposibilitado para hacerlo, porque un autor escrupuloso no habría dado su aprobación a la edición sin estas correcciones finales. Su manuscrito, con el agregado de

[107] Aulo Gelio, Prefacio 2-3.
[108] Penny Small, *op. cit.*, p. 213.

esas notas marginales, quedó disponible para que copistas posteriores insertaran esos fragmentos en el lugar adecuado. Lamentablemente, la intervención de los copistas podía resultar desafortunada, porque solían copiar sin discernimiento. Así, las tres cartas de Epicuro contenidas en el libro x fueron copiadas por un secretario que reprodujo el manuscrito original tal como estaba: "Escolia y notas al margen, incluso cuando interrumpían el hilo de los argumentos, fueron cuidadosamente reproducidas."[109] Estas intervenciones desafortunadas y esas inserciones fuera de lugar colaboran para producir un extraño efecto en las *Vidas*: "Las biografías contienen algunos errores de otro género: informaciones que estarían perfectamente en su lugar en otro sitio figuran hoy en un contexto en el cual no tiene la menor relación."[110] Se comprende ahora por qué los autores prestaban mucha atención a que las obras pronunciadas por sus labios tuvieran un grado de coherencia que las hiciera estructuralmente inalterables, aunque pudieran recibir correcciones y enmiendas menores. En síntesis, del dictado a la composición y la elaboración de obras enciclopédicas, el recurso a la memoria y la voz viva dejaron impresas sus huellas en las páginas antiguas. Éstas se han conservado como signos silenciosos que ocultan una actividad intelectual que incluía la sonoridad de la palabra.

HACER PÚBLICAS LAS OBRAS DE FILOSOFÍA

En nuestros días, el término "publicar" posee un sentido específico. Una vez concluido su trabajo, el filósofo entrega el original a un editor quien, cuidando la calidad y la fidelidad del impreso, procede a su reproducción por medios mecánicos en cientos o miles de ejemplares idénticos, los cuales serán distribuidos en un amplio espacio geográfico, sirviéndose para ello de una red comercial de libreros. Una gran distancia separa al filósofo de la comunidad de lectores anónimos que conocerán su obra impresa, distancia de la que el autor está consciente y que ha influido en su actitud ante la escritura y en la forma de exposición del escrito. El autor puede haber presentado fragmentos de su

[109] E. D. Hicks. *Vies et doctrines des philosophes illustres*, París, Librairie Générale Française, pp. 564-565, nota e.

[110] Paul Moraux, "La composition de la vie...", *op. cit.*, p. 160.

obra ante diversos auditorios, pero no la considera publicada sino hasta el momento de su edición impresa. Su manuscrito será una suerte de reliquia personal que los lectores nunca tendrán a la vista. Por su parte, los lectores sólo recibirán copias mecánicas que, por su formato y su tipo de letra, excluyen cualquier intervención en el texto. Profundos cambios sociales, intelectuales y tecnológicos están presentes en esta sucesión de ideas y acontecimientos, pero se encuentran tan arraigados que resulta difícil imaginar que las cosas podrían ser de otro modo. Y sin embargo los filósofos antiguos, insertos en un mundo en que la relación entre el autor, su escrito y sus lectores o auditores se debía a la voz y la memoria, actuaban de otra manera. El problema no se reduce a una cuestión técnica provocada por la carencia de la imprenta mecánica, sino que apunta a un ambiente espiritual distinto, en el que la voz era una vía privilegiada en la creación y difusión de la obra, y en el que cada manuscrito copiado individualmente era un nuevo original, fiel algunas veces, algunas veces infiel, del escrito que le había dado origen. Más importante aún, la reducida dimensión de la potencial comunidad de lectores anónimos provocaba que los filósofos escribieran para un público que conocían y, por lo tanto, que sus temas y sus respuestas estuvieran motivados por el estado espiritual de su auditorio o del círculo de lectores previsto. Hubo, desde luego, autores que escribieron pensando en lectores anónimos y distantes, pero con mucha más frecuencia los filósofos concibieron la difusión de sus obras principalmente dentro de ciertos contextos específicos, lo que otorga a la idea de "edición" un sentido por completo distinto del actual.

Un primer signo: en la Antigüedad, la obra filosófica empezaba su difusión en el momento en que era objeto de lecturas públicas, mucho antes de que circularan ejemplares escritos. Era una estrategia comprensible porque el ciudadano griego y romano oía leer en público en una diversidad de sitios como los tribunales, el ágora, el senado, la escuela e incluso en casa. El primer modo de difusión era oral y los filósofos consideraban legítima y un fin en sí mismo esta forma de hacer pública la obra. Es una escena de ese tipo la que inicia el *Parménides*, de Platón. Zenón lee su propia obra ante Sócrates y muchos otros filósofos después de su visita a Atenas.[111] La diferencia con la situación actual es que para aquéllos haber escuchado la lectura de una obra era ya poseerla en la memoria y, por lo tanto, la consideraban

[111] Platón, *Parménides*, 127b.

incluida en la categoría de "obra presentada al público", sin esperar la posesión de un ejemplar escrito. Así se comprende que en su testamento, el peripatético Licón (*ca.* 226 a. C.) distinga dos clases de libros: aquellos que han sido leídos en público, ἀνεγνωσμένα, cedidos a su liberto Chares, y aquellos que permanecen inéditos, cedidos a Calino, para que los publique cuidadosamente.[112]

A los ojos de los antiguos, la lectura pública tenía un alto grado de legitimación, al punto que suponían que, para tener una verdadera existencia, la obra debía haber sido presentada alguna vez en lecturas públicas. De este modo, el historiador Aurelio Víctor y la *Historia Augusta* imaginan que Marco Aurelio, antes de partir a su expedición por el Danubio, había expuesto durante tres días, bajo la forma de exhortaciones, los ejercicios espirituales que habrían de convertirse luego en las *Meditaciones*.[113] Del mismo modo, Diógenes Laercio cita a Trásilo, un filósofo pitagórico y platónico, para informar que Platón en persona había hecho públicos (ἔκδοῦναι) sus diálogos siguiendo el ejemplo de los autores trágicos, quienes presentaban durante los festivales sus obras organizadas en tetralogías.[114] Trásilo parece estar pensando en una especie de lectura pública formal ofrecida por el filósofo, quizás influido por la idea de que, desde el punto de vista técnico, los diálogos tienen un carácter dramático. Dentro de la misma tradición, el *Anonima prolegomena in Platonin philosophiam* afirma:

> Respecto al tiempo en que solía hacer públicos sus diálogos, ἐξέδωκεν, éste no era dejado al azar, sino que elegía festivales y conmemoraciones a los dioses para ofrecer sus obras y darlas a conocer al público, porque en esos festivales son cantados los himnos. De este modo, Platón publicó el *Timeo* en la Bendidia –una fiesta realizada en el Pireo en honor de Artemisa–, el *Parménides* en la Panatenea, y otros en diversos festivales.[115]

En las lecturas públicas los autores no presentaban bocetos, sino obras con un considerable avance en la composición, en principio, obras cuidadosamente redactadas. Era un hábito aprovechar esas lecturas hechas ante discípulos y públicos numerosos, para aportar correc-

[112] Diógenes Laercio, *op. cit.*, v, 73.

[113] Aurelio Víctor, *Libro de los Césares*, 16, 9.

[114] Diógenes Laercio, *op. cit.*, III, 56.

[115] Citado en Jaap Mansfeld, *Prolegomena. Questions to be Settled before the Study of an Author or a Text*, Leiden, E. J. Brill, 1994, p. 61.

ciones a las obras ofrecidas. El pasaje del discurso oral a la forma escrita incluía esta serie de etapas constituidas por otras tantas correcciones destinadas a pulir el estilo, proceso en el que destacaban los historiadores y los poetas. Isócrates por ejemplo, escribe: "He estado corrigiendo mi discurso, aquel que hasta ahora he leído junto con tres o cuatro jóvenes que tienen por costumbre asistir a mi escuela."[116] La corrección se refería por supuesto al contenido del escrito, pero igualmente a sus valores sonoros, por eso Marcial asegura que en el proceso interviene el *aure diligenti*, es decir, el oído aguzado. La depuración se realizaba sobre una base auditiva: el texto era leído en voz alta y, por lo tanto, era el oído el que debía valorar el contenido, la lengua y el estilo. Los griegos la llamaban διορθόω o en subjuntivo διόρθωσιςa esta acción correctiva, términos que se tradujeron al latín como *emendare* y *corrigere*. De este modo, la lectura en voz alta coincidía formalmente con el arte de la composición mediante el dictado y, en consecuencia, se convertía en un eslabón de la cadena creativa de la obra. Quintiliano, por ejemplo, consideraba que la corrección era una de las partes más exigente y útil de los estudios retóricos, e insistía en que la pluma no sólo es aprovechable en la elaboración inicial sino también "es igualmente útil cuando enmienda".[117]

En algún momento de la serie de depuraciones, el autor se consideraba satisfecho y tomaba la decisión de que el texto había adquirido su forma definitiva. Esta decisión era crucial, y en ella descansa el sentido antiguo de "edición". "Editar" quería decir fundamentalmente que el autor había otorgado su aprobación para la difusión de la obra. Por ejemplo, cuando se trataba de notas de sus propios cursos, el profesor partía de sus apuntes aún llamados ὑπομνήματα, los cuales una vez corregidos y enmendados se transformaban en σύγγραμα, es decir, en escritos destinados a su publicación, ἔκδοσις, en el interior de la escuela. La decisión de "publicar" no necesariamente implicaba que la composición había alcanzado su totalidad; el autor podía autorizar la "edición" y la circulación de tal o cual fragmento, mientras el resto de la obra continuaba en el proceso de composición. La obra antigua casi nunca fue el resultado de un solo impulso y la redacción continua de una obra no era la regla.[118] La existencia de lecturas públicas como una

[116] Isócrates, *Panatenaico* (XII), 200.
[117] Quintiliano, *op. cit.*, X, 4, 1.
[118] Guy Achard, *La communication à Rome*, París, Les Belles Lettres, 1991, p. 194.

parte de la composición evita la idea anacrónica de que los autores antiguos trabajaban por años enteros sin ofrecer ninguno de sus logros hasta el momento final de su publicación. No sólo era innecesario, sino incluso poco prudente confiar por entero la propagación de la obra únicamente al escrito final. Como vimos, el autor antiguo no "escribía" libros, sino que dictaba obras compuestas en la memoria, que se convertirían en libros al final de un proceso gradual de maduración en el que participaban la voz y la corrección aural. El proceso se había iniciado con las lecturas en voz alta y había concluido con un original, el *exemplar*, que el autor pondría a buen recaudo.

Además de una forma de propagación, la lectura pública implicaba esa importante decisión. Muchos filósofos antiguos estimaron que ahí concluía propiamente su labor y abandonaron la obra en ese estado, dejando a sus editores la tarea de ordenar esos escritos. Un índice de esta situación se encuentra en la ausencia de títulos en las obras filosóficas. Como no eran copiadas para ser vendidas al público ni para ser reproducidas masivamente, resultaba innecesario ponerles un título. El filósofo antiguo nunca se preocupó por la tarea de encontrar un título llamativo para atraer lectores desconocidos. Imponer un título a una obra era obligatorio únicamente para las obras de teatro, porque éstas debían ser registradas ante el arconte en el momento de ser presentadas en un festival. El resto de las obras griegas raramente estaba provisto de un título. Es esta ausencia la que obligaba a los discípulos y editores, para citar una obra o para forjar un título, a utilizar alguna frase del tratado en la que el autor anunciaba su tema, o bien a usar la fórmula "cuyo inicio es...", para introducir las primeras palabras del tratado. No era una tarea menor y solía ser delicada porque en caso de existir, el título indicaba de manera directa a qué categoría pertenecía esa obra. Ante la falta de certeza completa, los comentaristas podían citar como referencia tanto el título, como el inicio del texto. Esta vacilación en los títulos y esta libertad para citar es sin duda una de las fuentes que más ha contribuido a las imprecisiones y los errores en la atribución de obras en la Antigüedad.[119]

Aristóteles es un caso ilustrativo de esta situación. Como se ha visto previamente, él representa un caso excepcional por el valor otorgado a la palabra escrita y a la escritura misma. Y sin embargo, Aristóteles sólo

[119] Véase Mario Untersteiner, *op. cit.*, p. 3, y Paul Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Lovaina, Éditions Universitaires de Louvain, 1951, p. 7.

"publicó" obras elaboradas en su mayoría bajo el formato de diálogo, compuestas casi en su totalidad durante los años en que fue miembro de la Academia de Platón: los escritos llamados "exotéricos". Las obras derivadas del periodo en que se instaló en Assos y luego en Atenas no sólo no fueron publicadas, sino que con toda probabilidad tampoco fueron corregidas ni ordenadas desde el punto de vista literario. Ellas conservaron su aspecto original de notas para la preparación de cursos o notas de lectura para el interior del Liceo, es decir, pertenecen a una tradición oral, pero puesta en forma escrita; son obras llanas, sin pretensiones literarias, lo que no quiere decir que carezcan de calidad.[120] El hecho de que no se convirtieran en "libros para un público en general" no es imputable a su contenido; algunas de esas obras tenían un contenido altamente técnico, pero otras como la *Historia de los animales* o *La Constitución de Atenas*, que tenían un carácter más al alcance de todos, corrieron la misma suerte. Aristóteles debió leer esas notas ante un auditorio de discípulos y, por lo tanto, ellas obedecen a esa lógica en su estructura interna y dejan escuchar, con sólo prestarles atención, la voz que está detrás de ellas: "Yo he hablado, vosotros habéis escuchado; ahora conocéis los hechos, juzgad entonces."[121] La Antigüedad las llamó ἀκροατικοι, y Aristóteles mismo las llama μέθοδοι, "procedimientos". La diferencia entre los textos esotéricos y los textos exotéricos consiste en que estos últimos son aquellos que el filósofo "publicó", ἐκδέδωκεν, mientras que los primeros fueron reservados a los miembros de la escuela, es decir, permanecieron ἀνέκδοτοι.[122]

Esos escritos llamados más tarde acroamáticos no eran, desde luego secretos; su denominación de "esotéricos" se refiere únicamente a que su circulación debió ser interna al Liceo. El nombre de "esotéricos" tampoco significa que fueran inaccesibles. Es seguro que fueron hechas algunas copias, parcial o totalmente, pero éstas debieron ser limitadas en número, puesto que no fueron concebidas para su publicación, y guardaron siempre un estilo que debía ser casi incomprensible para cualquiera que no perteneciera a la escuela. El número limitado de copias es uno de los factores que explica la extraordinaria suerte de los escritos de Aristóteles y el declinamiento progresivo de los trabajos

[120] Véase John Lynch, *Aristotle's School*, Berkeley, University of California Press, 1972, p. 90.

[121] Aristóteles, *Retórica*, 1420b, 1.

[122] Véase B. A. Van Groningen, "Ekdosis", *Mnemosyne*, series IV, vol XVI, 1963, p. 11.

inspirados en las investigaciones del Liceo durante los siglos posteriores.[x] Dichas notas de curso no habían carecido de cuidados dentro de la escuela; muchas de ellas recibieron correcciones y agregados, y probablemente fueron vueltas a trabajar después de la ἀκρόασις, quizá como resultado del debate posterior a la lectura en la enseñanza.[123] Los filólogos modernos han reconocido la inserción de fragmentos que originalmente debieron encontrarse en los márgenes, y que copistas posteriores insertaron en lugares más o menos adecuados, o simplemente al final del tratado. Estas correcciones eran las que permitían a los comentaristas neoplatónicos de Aristóteles establecer una cuidadosa distinción entre los textos "hipomnemáticos", que eran aquellos que no habían sido "corregidos" por Aristóteles, de los que, se estimaba, expresaban su pensamiento en forma sintetizada o incorrecta, y los escritos "sintagmáticos", que eran aquellos que habían recibido el beneplácito del filósofo y que tenían una confección que poseía orden y un vocabulario precioso y bello.

Lo notable es que Aristóteles no actuara pensando en la publicación de sus obras producidas después de su salida de la Academia. Él no procedió a su revisión para retirar inconsistencias, para otorgarles un desarrollo más sistemático o para modificar su aspecto de eventos orales puestos por escrito; tampoco procedió a ordenarlas temáticamente o a asignarles un título. En suma, Aristóteles no actuó como lo hacían la mayoría de sus colegas contemporáneos. Esa tarea quedó a cargo de sus discípulos y sus editores benévolos. La *Ética a Nicómaco*, por ejemplo, corresponde con exactitud a esa situación. La obra no es propiamente un libro, sino una serie de λόγοι sobre un tema común. Ella comparte, por lo tanto, los rasgos de escritura que corresponden a un evento oral, con sus pasajes bien redactados, incluso con esmero, que coexisten con ciertas incoherencias y hasta contradicciones más o menos salvables. Actualmente, se estima que la obra fue editada poco antes del 300 a. C, pocos años antes de que Eudemo de Rodas editara la *Ética Eudemia*; el argumento más fuerte que apoya esta suposición es que Eudemo no editó los libros comunes a ambos escritos, quizá porque esto había sido realizado ya por Nicómaco. El número de copias de esa edición debió ser limitado, porque la *Ética a Nicómaco* habría de ser olvidada poco después, al punto que no aparece en el

[123] Véase Richard Bodeüs, *Le philosophe et la cité. Recherche sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, París, Les Belles Lettres, 1982, p. 161.

catálogo de Aristón de Quíos, escolarca posterior del Liceo, elaborado apenas un siglo después de la primera edición. La obra no reaparece sino hasta la edición de los escritos de Aristóteles realizada por Andrónico de Rodas en el siglo I a. C.[124] La *Metafísica* presenta un caso similar; tampoco ella es una obra unitaria sino un conjunto de lecciones, que tal vez se extiendan a lo largo de la vida del estagirita y que poseen en común una cierta problemática que Aristóteles designaba con varios nombres, en particular con la expresión técnica de "filosofía primera". El título mismo no es obra de Aristóteles, porque lo usual era que el autor sólo agregaba el título y su propio nombre en el momento de entregar la obra al público. Aunque la primera mención del término "Metafísica" se encuentra en Nicolás de Damasco, contemporáneo más joven de Andrónico de Rodas, el término podría remontarse quizás hasta Eudemo quien, según Pseudo Alejandro, había sido el primer sistematizador del libro.[125] El título le habría sido sugerido a cualquiera de ellos por Aristóteles mismo, quien afirma que la filosofía primera es, por naturaleza, anterior a las cosas físicas, pero en relación con nosotros, a nuestro conocimiento, posterior a la física y, por lo tanto, merece el nombre de τὰμετὰτὰφυσικά. La actitud de Aristóteles ante la edición de sus obras resulta comprensible sólo si se admite que esos escritos deseaban ejercer su influencia dentro de un grupo específico, sin considerar la existencia de una comunidad externa de lectores y escritores. Los escritos, que reflejan aquella enseñanza y el propósito de vida en común, están moldeados por ese fin y por lo tanto pertenecieron como imágenes congeladas de esas lecturas, sin alcanzar el estatuto de tratados disponibles para un público desconocido y distante.

La situación es similar en el caso de Plotino, salvo que han transcurrido seis siglos. Plotino se había convertido en escritor tardíamente, cuando contaba con más de cincuenta años de edad, pero esta voluntad de poner por escrito sus pensamientos no desembocó en el intento de dar a esos textos difusión extensa alguna. Cuando Porfirio tomó conocimiento de ellos, los escritos del filósofo circulaban aún carentes de título. Porfirio nos informa que estaban previstos para unos cuantos

[124] Véase Julian Marías, "Introducción a la *Ética a Nicómaco*", Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999, pp. XIX, XX.

[125] Véase Giovanni Reale, *Guía de lectura de la "Metafísica" de Aristóteles*, Barcelona, Herder, 1999, pp. 12-13; *Il Concetto di "filosofia prima" e l'unità della "Metafisica" di Aristotele*, Roma, Vita e Pensiero, 1993, p. XV; Paul Moreaux, *Les listes anciennes des...*, *op. cit.*, p. 315.

amigos y discípulos cercanos, y sólo eran mostrados a éstos "con precaución y únicamente después de asegurarse del juicio de los que iban a recibirlos".[126] Probablemente la intervención de Porfirio modificó, a la larga, ese estado de espíritu del filósofo; por fin, Plotino confió a su amigo la tarea de ordenar los diversos tratados. El filósofo no participó en la edición, no sólo porque murió muchos años antes, sino porque dejó los manuscritos como lo que eran; respuestas puntuales a cuestiones urgidas o motivadas por la enseñanza, que obedecían en buena medida al nivel espiritual de los alumnos. Porfirio actuó como solían hacerlo los editores, organizó las obras y agregó ayudas, como los títulos. De hecho, decidió seguir el método que había sido adoptado por Andrónico en la edición de las obras esotéricas de Aristóteles, es decir, reunió los libros que trataban del mismo tema o que tenían importantes conexiones doctrinales entre sí, dándoles un aspecto sistemático que el autor no había considerado. Plotino tampoco les había otorgado títulos, de modo que Porfirio debió agregarlos. Para la identificación repitió el encabezamiento, el inicio y luego el título impuesto por él mismo. Así, un escrito contra los cristianos, que en el canon cronológico es llamado "contra los gnósticos" (*Enéadas* II, 9), en la tabla de títulos dice: "Contra aquellos que afirman que el demiurgo del cosmos y el cosmos son malvados."[127]

Las actitudes de Aristóteles o Plotino se explican porque sus motivaciones para producir obras de filosofía no son similares a las de sus colegas contemporáneos. Una parte de esa diferencia reside en que aquéllos no podían considerar la existencia de una extensa comunidad de lectores más allá de su círculo escolar, pero otra parte reside en que, de cualquier modo, no contaban con un circuito de producción y difusión masivas de obras escritas. A pesar de la opinión de investigadores como T. Kleber,[128] quien cree encontrar en la Antigüedad un nivel importante de actividad editorial, las evidencias se inclinan a bosquejar una situación por completo diferente.[xii] Los indicios de comercio librario muestran un incipiente desarrollo en la Atenas del siglo IV a. C., actividad que parece desaparecer casi por completo en la época helenística y de la que no hay pistas claras en Roma antes del

[126] Porfirio, *Vida de Plotino*, cap. IV.

[127] *Ibid.*, cap. XXIV, 56-57.

[128] Tõnnes Kleberg, "Comercio librario y actividad editorial en el mundo antiguo", en Guglielmo Cavallo (ed.), *Libros, editores y público en el mundo antiguo*, Madrid, Alianza Universidad, 1995.

siglo I a. C. Sólo comienza a aparecer sistemáticamente el comercio librario en la primera época imperial.[129] De este momento se conocen los nombres y los lugares de trabajo de algunos libreros-editores romanos: los hermanos Sosios, Doro o Trifón. Hasta entonces, para aquellos que como los filósofos pobres no disponían de sirvientes calificados, toda copia implicaba hacerla por sí mismo, o bien pagar los materiales y el trabajo de escritura del copista. Para los aristócratas la situación era distinta, porque la copia era una tarea servil que estaba a cargo de esclavos y libertos especializados. Recuérdese que cuando hombres como Cicerón, Filodemo de Gadara o Diógenes Laercio actuaban como autores, estaban asistidos por un numeroso equipo de trabajo compuesto por secretarios, amanuenses y calígrafos. Eran ellos quienes realizaban las copias que los autores enviaban a su círculo de amigos y los que reproducían para la biblioteca de la casa los libros que su amo obtenía en préstamo.

El que la reproducción de obras fuese primordialmente un asunto privado no se modificó incluso con la aparición gradual del comercio librario. Los libreros-editores romanos antes mencionados eran en su mayoría libertos, es decir, hombres de baja condición social quienes, a pesar de traficar con objetos de lujo, no estaban en condiciones de aportar un capital considerable. Un indicio de ello es que la misma palabra, *librarii*, designaba tanto al comerciante como a los artesanos copistas que producían el manuscrito, los cuales posteriormente fueron llamados βιβλιογράφος, en griego. De la modestia de este comercio habla también el hecho de que el lugar de copiado coincidía siempre con el lugar de venta. El negocio de estos hombres no podía ser más que al menudeo y cada uno realizaba las copias que vendía, la mayoría de las cuales eran hechas por la solicitud del comprador. Todo lo que necesitaban para funcionar era tener a la mano un ejemplar del cual realizar las copias necesarias, aunque en el caso de la filosofía esto suponía una complicación, porque las escuelas eran depositarias más bien celosas de los textos de sus fundadores. En tiempos de Cicerón (s. I a. C.) ellos ponían a la venta únicamente rollos usados o que contenían obras no recientes, y no parece que hubiera una gran variedad al alcance de quien quisiera proveer su biblioteca particular. No fue sino ciento cincuenta años más tarde, en la época de Plinio el Joven, que ese

[129] Harry Gamble, *Books and Readers in the Early Church*, New Haven, Yale University Press, 1995, p. 86.

comercio pudo ofrecer libros de reciente creación. Aun así, el número de copias estaba en función del número de personas que deseaban un ejemplar y no en función del número de lectores potenciales; resulta una idea extraña en la Antigüedad mantener un capital en forma de libros disponibles. Finalmente, apenas puede suponerse el mantenimiento de un sistema organizado de distribución geográfica amplia, como no fuese el envío de un ejemplar –que haría las veces de original– a un colega distante. Por esta serie de razones, numerosos autores contemporáneos sugieren que el verbo ἐκδιδόναι, que podría ser traducido como "publicar", debe ser comprendido más bien como "hacer público", "poner en circulación", o incluso "comunicar", dejando fuera la connotación de "reproducción de un texto impreso", que tiene actualmente.[130]

La producción del libro antiguo descansó fundamentalmente en la copia privada, mientras el comercio librario era sólo un complemento. En ambos dominios el trabajo de copiado podía seguir dos procedimientos: o bien la reproducción visual, es decir, la repetición por parte del copista de un ejemplar que tenía ante los ojos, o bien mediante el dictado por parte de un lector. La copia visual tenía la ventaja de permitir la reproducción mecánica, sin que necesariamente hubiese comprensión del ejemplar copiado. Existen numerosos ejemplos del trabajo de copistas que ignoraban el sentido del texto original. Tenía el inconveniente, sin embargo, de que la copia de un escrito realizado en *scriptura continua*, sin puntuación y sin división entre párrafos, conduce a errores y omisiones frecuentes que son bien conocidas por los paleógrafos. Además, hay que recordar que el copista antiguo trabajaba escribiendo sobre los muslos o las rodillas, en una posición que no favorecía la copia visual, porque dificultaba la manipulación y la visión constantes del ejemplar. Aunque la copia visual y en silencio llegaría a ser la única forma de escritura practicada en los monasterios medievales, es probable que durante la Antigüedad clásica se recurriera también a la copia mediante el dictado. Este procedimiento exigía la colaboración de al menos dos personas: la primera que leía el ejemplar y la segunda que lo transcribía en papiro. Suponía un gasto mayor en recursos y esfuerzo, pero tenía la ventaja de evitar en buena parte las intromisiones en las que caían los copistas cuando se encontraban solos ante el ejemplar, que normalmente consistían en agregar paráfrasis

[130] Véase Tiziano Dorandi, *op. cit.*, p. 106; Jaap Mansfeld, *Prolegomena*, p. 61.

o correcciones en aquellas partes que les parecían confusas o poco claras. A pesar de estas dificultades, en el comercio librario la calidad de las copias fue aumentando de manera gradual. Cicerón se quejaba de la escasa calidad que ofrecían los copistas de su tiempo, pero en la época de Plinio, los libreros estaban conscientes de su obligación de cuidar la calidad de las copias que ofrecían. Su atención se percibe en los signos de corrección utilizados en sus páginas y en el cuidado que ponían al pulir las hojas de papiro con la piedra pómez, la misma que usaban los elegantes para depilarse.

Una vez realizada la copia, la circulación del escrito antiguo permaneció siempre dentro de los límites impuestos por las necesidades de una minoría alfabetizada. La primera difusión se llevaba a cabo no por la reproducción de copias hechas en serie, sino mediante un puñado de copias, enviadas a amigos cercanos, que se propagaban en círculos concéntricos mediante regalos o copias privadas.[131] El círculo de difusión estaba constituido por los vínculos de amistad, de parentesco, por el estatus social del autor o por los intereses filosóficos compartidos. En este primer momento no existía ninguna copia comercial o impersonal. El corresponsal que recibía la copia podía permitir a su vez la copia a otros amigos, o bien podía ofrecer copias hechas a sus expensas, estableciendo una cadena que podía alejarse considerablemente del autor. Algunas veces los autores o editores acompañaban la copia enviada con una súplica de que el amigo permitiera la copia y alentándolo para que diera a conocer la obra, por ejemplo, haciéndola leer en público. El libro en general, y el libro filosófico en particular, circulaban, no mediante la venta, sino mediante el don y el intercambio. Desde luego, esta forma de difusión tenía un grave inconveniente; una copia podía caer en manos inadecuadas, y obras que el autor deseaba mantener en un círculo restringido de amigos comenzaban a aparecer en ámbitos distintos. Arriano, por ejemplo, al proponer su edición de las *Disertaciones* de Epicteto señala que ciertas notas suyas se encontraban ya en circulación pública "contra mis deseos y en oposición a mí". Del mismo modo, Galeno señalaba que obras que había escrito en beneficio de sus alumnos habían sido esparcidas por el mundo contra su voluntad.[132]

[131] Raymond Starr, "The circulations of literary texts in the roman world", *Classical Quarterly* 37 (1), 1987, p. 213.

[132] B. A. Van Groningen, "Ékdosis", *op. cit.*, p. 3.

En ausencia de la reproducción en serie, en el mundo antiguo el término "editar" significaba la decisión del autor de hacer circular su texto, decisión que se hacía patente en el momento en que, entregando a sus amigos una versión definitiva, les otorgaba igualmente la posibilidad de copiarla. La "publicación" de una obra no se refería a la producción de copias idénticas, sino a la convicción del filósofo de que su obra estaba "lista para el mundo". El término griego ἔκδοσις y su equivalente latino *editio* se referían a esa decisión.[xiii] Ambas expresiones lo demuestran; la palabra ἔκδοσις significaba originalmente "ceder", entregar definitivamente a otro alguna cosa sobre la que se tienen derechos de propiedad, por ejemplo, cuando un padre cede a su hija en matrimonio. Por su parte, el término latino *editio* designaba de un modo general el hecho de lanzar un libro a la luz del día, de "hacerlo salir"; sin embargo, el verbo *edere* del que provenía no estaba reservado al libro y podía ser aplicado a un líquido que se derrama, a las palabras que escapan o al niño que nace.[133] Ninguno de sus sinónimos como *publicare* (Plinio I, 1, 1), que implicaba el abandono de la obra al público, *emittere*, *divulgare* (Cicerón a Ático XIII, 22, 3), o *foras dare* (Cicerón a Ático XIII, 21a. 1), que significaban "emitir", "circular" o "hacer salir", tenía el sentido moderno de "edición".[134] "Publicar" no significaba, entonces, que la obra había sido reproducida por el editor, ni el tránsito de una difusión privada a una difusión pública, sino simplemente el deseo hecho explícito por el autor de entregar su obra al público.[xiv] Una "edición" estaba pues constituida por la entrega deliberada, por parte del autor, de una copia corregida y completa, disponible para ser leída y copiada. De esta manera puede comprenderse que Heráclito "publicó" su libro en el momento en que decidió depositar el original en el templo de Ártemis en Éfeso donde, por ser un lugar público, estaría a disposición de quien quisiera leerlo. Es así que debe entenderse también la afirmación antigua de que Platón, Aristóteles o Plotino, entre otros, "editaron" sus obras. Como tal decisión podía reiterarse, por ejemplo, en el caso de que el autor reordenara o ampliara una versión ya existente, entonces hacía saber de la existencia de una nueva "edición". En la Antigüedad, una *editio secunda* no significaba un nuevo tiraje, sino una nueva versión autorizada.

[133] Henri-Irenée Marrou, "La technique d'édition à l'époque patristique", *Vigiliae Christianae* III, 1949, p. 214.

[134] Jean Leclerc, *op. cit.*, p. 1758.

La ἔκδοσις y la *editio* indicaban siempre un momento decisivo, porque el autor sabía que a partir de entonces la obra saldría por entero de su control. El derecho de reproducción pasaría a otras manos y cada copia posterior sería un nuevo manuscrito, fiel o alterado, pero nuevo. En la cultura manuscrita cada copia es, a su manera, un original, porque su elaboración permite una verdadera intromisión del copista, quien puede tener una dosis de descuido o malevolencia. Ésta es la razón de que prácticamente ningún filósofo antiguo esté libre de recibir atribuciones falsas. Nuestros libros impresos impiden cualquier intervención del lector debido a su formato y a su tipo de letra, pero en la cultura manuscrita cada copia recubre y, en cierto modo, oculta al ejemplar que lo originó. Los autores no tenían ninguna garantía de que el nuevo manuscrito reproduciría con exactitud sus palabras, por eso sentían la *editio* como una separación. Para describir ese momento que los llenaba de zozobra ellos recurrían a metáforas como el abandono de un niño, la pérdida de inocencia de una joven o incluso, como lo hizo Horacio, como la entrega del escrito a la prostitución. ἔκδοσις era pues el instante en que la obra quedaba expuesta a circunstancias y peripecias fuera del control del autor. En este territorio predominaba la incertidumbre para todos. Los lectores, por ejemplo, tampoco podían estar seguros de que el libro que estaba en sus manos era el que el filósofo había decidido publicar e, incluso, no podían estar completamente seguros de que se trataba de un libro de ese filósofo. Una vez que el manuscrito ingresaba en el circuito de la copia individual, retirarlo de la circulación parecía un propósito irrealizable. La única arma, al alcance de los autores, contra este hormigueo de textos era la *editio*. Con la *editio* se establecía una versión definitiva, un canon que cancelaba cualquier otro manuscrito que circulaba sin la autorización del autor o incluso contra ella. Un caso típico es Quintiliano, quien rechazaba la paternidad de escritos que circulaban bajo su nombre, aun en el caso de que provinieran de escritos suyos, siempre que no hubiesen recibido su anuencia.

Para contrarrestar los riesgos que enfrentaba el escrito, los autores contaban con algunas estrategias. La primera que estaba a su alcance, y a la que los autores cristianos recurrieron con frecuencia, era agregar a manera de prólogo advertencias y amenazas contra el plagiario y los malos copistas. La segunda, mucho más efectiva, era la permanencia de la versión definitiva en un lugar seguro, normalmente depositando el ejemplar con algún amigo fiel, quien haría las veces de "agente literario", es decir, sería el encargado de autorizar la copia o elaborar

otro manuscrito, a partir del ejemplar autorizado. Son estos guardas literarios los que se ven aparecer en los testamentos de los filósofos: Neleo en el caso de Aristóteles, Porfirio en el caso de Plotino, Calino en el caso de Licón, y así sucesivamente.[xv] Un papel similar cumplió la Academia respecto a los diálogos de Platón. Antígono de Caristo, citado por Diógenes Laercio, informaba en su *Vida de Zenón*, que cuando éste deseó tomar conocimiento directo de los diálogos, encontró que los poseedores de éstos cobraban cierta cantidad a cualquiera que deseara consultarlos.[135] Los poseedores de los textos, probablemente los escolarcas y los alumnos de la Academia, quienes habían heredado los bienes y la biblioteca de Platón, permitían la lectura en el lugar, pero no permitían hacer copias. La cuestión es interesante porque agrega un argumento al debate aún irresuelto entre quienes consideran que existió una edición realizada tempranamente por la Academia y quienes estiman que la primera edición de los diálogos fue realizada en el contexto de la Biblioteca de Alejandría. La información de Antígono muestra que durante un periodo de unos treinta años después de la muerte de Platón, sus obras estuvieron a disposición únicamente de los iniciados en la escuela y que, por lo tanto, siendo ἀνέκδοτοι, resultaba difícil procurárselas. No existía una edición de los diálogos realizada por la Academia, al menos para uso externo. La ausencia de tal edición es lo que hace notable que Arcesilao poseyera una copia personal que, según Filodemo, había adquirido cuando aún era joven; con seguridad se trataba de copias hechas a sus expensas.[136] El verbo utilizado por Diógenes Laercio para narrar el episodio, ἐκδοθέντα, no puede significar en este contexto que los diálogos habían sido publicados y distribuidos, sino simplemente que "se encontraban disponibles al público", que su lectura no estaba reservada a los miembros de la escuela y que esos manuscritos ya no eran secretos, aunque la Academia no cedía por completo sus derechos sobre las obras: "La medida de hacer libre la consulta de Platón sería reciente en ese momento y remontaría a Polemón, sucesor de Jenócrates y contemporáneo de Zenón. Mansfeld ha propuesto de manera razonable para este hecho los años entre 280 y 270 a. C."[137]

[135] Diógenes Laercio, *op. cit.*, III, 66.
[136] Jaap Mansfeld, *Prolegomena*, *op. cit.*, p. 199.
[137] T. Dorandi, *op. cit.*, p. 132.

Actuando como agente de los intereses literarios de Platón, la Academia buscaba además asegurar la correcta interpretación de las obras del filósofo. Según Diógenes Laercio, la edición que podía ser consultada mediante pago estaba provista de "signos diacríticos" que guiaban la atención del lector hacia algunos rasgos considerados relevantes para el contenido de los textos:

> La letra *khi* (χ) se utiliza para indicar las expresiones, las figuras y en general las fórmulas características de Platón. La *diple* (>) para llamar la atención a las doctrinas y opiniones propias del filósofo. La *khi* puntuada (⁜) denota pasajes selectos y bellezas del estilo. La *diple* puntuada (⋊) indica las correcciones debidas a algunos críticos. El *obelus* con dos puntos (÷) los pasajes que por cualquier razón resultan sospechosos. El *antisigma* puntuado (Ↄ) para indicar repeticiones y transposiciones. El *Ceraunium* (⊤) indica las cosas concernientes a la enseñanza filosófica. El *asterisco* (※) indica la concordancia entre doctrinas. El *obelus* (–) indica la ἀθέτησις,[xvi] cuando se reprueba algo. Ésos son los signos que se encuentran en los libros de Platón.[138]

La Academia se comportaba entonces como solían hacerlo los guardas literarios: manteniendo de la única manera posible la inalterabilidad de la edición admitida por el autor.

La ausencia de reproducción masiva de ejemplares y el hecho de que las copias fuesen individuales no significa que el número de participantes en la cultura filosófica fuera reducido. Para comprenderlo, basta introducir nuevamente la lectura en voz alta. La voz tiene el efecto de romper con el aislamiento del libro mudo y sus páginas taciturnas, permitiendo el acceso al escrito a muchas más personas de las que lo tienen a la vista, o son capaces de leerlo. Al ser pronunciado, el texto es convertido en *verbum* e ingresa en otro sistema de comunicación mediante la palabra y la memoria, en el que la posesión física del escrito no es indispensable. Es un error pensar que el número reducido de copias imposibilitaba tener contacto con la filosofía escrita. Es probable que para la mayoría de la población antigua, el principal acceso a la página no fuese visual, sino aural, tanto para la población iletrada como para la aristocracia que sabía leer y escribir, debido al uso constante de esclavos y libertos profesionales. Por ese hábito de la lectura vocalizada, el epicúreo Diógenes, de la ciudad de Oenoanda,

[138] Diógenes Laercio, *op. cit.*, III, 65-66.

en la región sudoeste del Asia Menor, durante los años 120-130 d. C., convencido que las máximas de Epicuro representaban una solución al estado de angustia de los hombres y deseoso de compartirlas con sus conciudadanos, no tuvo la idea de reproducirlas en cientos de copias escritas, sino que las mandó grabar en un enorme pórtico rectangular cuyo perímetro quizás alcanzaba los ochenta metros de largo y los tres metros de altura. Colocado en un pequeño promontorio, el pórtico con sus veinticinco mil palabras inscritas en la piedra era un libro indeleble para todos los hombres del mundo, sin distinción ninguna, que difundía la lección básica de Epicuro: que la vida puede ser disfrutada siempre, hasta el último minuto, y que ningún mal puede realmente dañarla. Con su inscripción, Diógenes obtenía varias ventajas: la solemnidad de la escritura lapidaria, la tradición de los objetos que hablaban con los transeúntes,[139] y sobre todo, la posibilidad de que todos sus conciudadanos leyeran o escucharan leer, como en un libro abierto.

La difusión del libro antiguo permaneció vinculada a la copia individual, a la lectura en voz alta y al complemento relativo del comercio librario. El prestigio de la palabra, la durabilidad de la página y la persistencia de la memoria colaboraban en la transmisión de las obras filosóficas. Durante siglos eso fue suficiente para asegurar la continuidad de la disciplina, porque si la palabra es alada, la memoria y la página son persistentes y tenaces. La razón de la larga permanencia de este estado de cosas, hasta la aparición de la imprenta mecánica, no es atribuible a falta de iniciativa técnica o de capacidad organizativa de la sociedad, sino a la naturaleza de las relaciones entre los autores, los lectores y de ambos con la página escrita. En estas condiciones, la voz, el oído, la memoria, la manu-escritura y la página escrita fueron aptas para crear el universo simbólico en que se desenvolvió la filosofía antigua. Cuando se impuso la cultura impresa ese mundo se disipó y nos hemos hecho completamente extraños a él. Sin embargo, merece la pena, mediante un esfuerzo de la imaginación destinado a despertar al intelecto de su sueño dogmático, reconstruir esa atmósfera que dio sustento a uno de los actos esenciales de cualquier cultura filosófica: hacer públicas las ideas de cada uno.

[139] Jesper Svenbro, *Phrasikleia. Antropologie de la lecture en Grèce ancienne*, París, La Découverte, 1988, pp. 33 y ss.

LA PALABRA VIVA EN LA IMAGEN DEL FILÓSOFO

Al seguir los pasos del filósofo antiguo se ha encontrado que, lo mismo que hace la cultura textual con su colega moderno, el medio espiritual creado por la voz y la memoria impregnaba su pensamiento y su vida toda: sus formas de comportarse, sus gestos cotidianos, su conducta, una serie de prácticas disciplinarias en el trabajo, sus afectos y sus fobias. La voz y la memoria hacían contribuciones muy importantes para la formación de ese universo simbólico en el que el filósofo se representaba a sí mismo y ofrecía a los demás una cierta imagen, es decir, constituía su identidad social. Quizás conviene, para concluir, presentar una mirada de conjunto a la figura del filósofo antiguo.

La imagen del filósofo era resultado de ideas y representaciones de orígenes diversos. La parte más importante provenía del tipo de problemas que los filósofos se planteaban y de los medios que ponían en juego para hacerlo. Ellos estaban al frente de ese movimiento que, rechazando cualquier explicación mítica, teológica o mágica, buscaba dar cuenta del fundamento del cosmos y del sentido de la vida humana en términos de causas físicas, materiales e inteligibles. No eran los únicos, otros intelectuales realizaban algo similar en la historia o la medicina, pero fueron pioneros en ese tránsito accidentado que condujo del mundo metafórico y vertiginoso del mito al circunstanciado universo de la razón. Los filósofos obtuvieron la primera definición de sí mismos a través de estas indagaciones. Gradualmente, los términos "filosofía" y "filósofo" empezaron a designar cierta actividad y un agente específico para ella. Tales términos no habían sido usados con frecuencia antes del siglo IV a. C. y ciertamente no tenían ningún sentido técnico y ninguna referencia a disciplina específica alguna. Ellos debieron distanciarse paulatinamente del significado general de "cultivo intelectual" que poseían en el siglo V a. C., hasta concentrarse durante el siglo IV a. C. en un grupo específico de intelectuales.[140] No hay ningún acuerdo acerca de quién, Pitágoras o Sócrates, fue el primero en recibir el nombre de "filósofo", pero está claro que el primer intento sistemático por alcanzar una definición se localiza en la *República*, de Platón, en la que "filósofo" es simplemente aquel que está preparado para alcanzar el mundo abstracto de lo inteligible partiendo del universo concreto de las realidades sensibles. Este esfuerzo por pensar

[140] Véase Andrea Wilson Nightingale, *Genres in Dialogue*, 1999, p. 15.

de manera abstracta y ya no por metáforas era el que sus rostros expresaban cuando eran representados en esculturas, normalmente ofrecidas por sus conciudadanos con fondos públicos de la πολις. Los filósofos habían iniciado una aventura intelectual sin precedentes y el resultado de ese enorme aliento espiritual era el rasgo más sobresaliente de su definición personal y, con mucha frecuencia, es el único aspecto retenido por las historias de la filosofía.

Pero la imagen de esos intelectuales estaba lejos de agotarse con ello. Los filósofos habían creado igualmente cierta manera de vivir basada en un conjunto de valores y elecciones personales y sociales. Resultaba entonces comprensible que su discurso y su comportamiento incluyera tanto una retórica de legitimación para sus indagaciones, como una justificación para su forma de vivir, las cuales muchas veces contravenían las convenciones heredadas. Ha podido afirmarse que el filósofo es el único intelectual de la Antigüedad que logró definirse a sí mismo por medio de una imagen consistente e inconfundible.[141] Normalmente, los filósofos vestían el modesto *tribón* de ruda lana, sin duda para mostrar su indiferencia respecto a las comodidades de la vida. En una escultura de Crísipo que ha sido conservada, el filósofo porta ese humilde vestido para cubrir un cuerpo frágil y debilitado en el que sin embargo se aloja un espíritu invencible que no desea nada y que rechaza aun lo más elemental para conservar su propio calor corporal. Así cobra sentido que en las biografías se retengan minucias como aquella conservada por Diógenes Laercio, según la cual Aristóteles acostumbraba vestir de manera llamativa.[142]

Los filósofos también usaban barba en sus rostros. Durante el siglo IV a. C., igual que la mayoría de los adultos atenienses, ellos portaban barba, pero poco después del advenimiento del imperio de Alejandro el Grande, cuando los elegantes adquirieron la costumbre de rasurarse, la barba pasó a significar el deseo de adherir a la tradición, un cierto conservadurismo y quizá también la voluntad de confrontar las convicciones de sus contemporáneos. Los filósofos mantuvieron ese emblema, tal vez como signo de que preferían mantenerse cercanos a lo que la naturaleza imponía a su condición humana y alejados del aspecto afeminado que trae consigo una piel excesivamente tersa. Algunos, como los filósofos cínicos, llevaban esa imagen hasta extremos

[141] Paul Zanker, *op. cit.*, p. 337.
[142] Diógenes Laercio, *op. cit.*, V, 1.

salvajes: el cuerpo prácticamente desnudo, el cabello hirsuto y una barba animal eran simplemente otra forma de desafiar las normas de la belleza y la pulcritud. Otros comportamientos colaboraban en esa definición personal: su dieta frugal hasta el ascetismo, su vegetarianismo, evitar el baño personal, la reducción al mínimo del tiempo de sueño y la incesante preocupación por el celibato. En su intento de autoidentificación, los filósofos hacían uso de una lección sencilla, aunque desdeñada: el cuerpo también expresa una instancia ética.

Un principio parece unificar esa diversidad de gestos, actitudes y comportamientos: se trataba de la necesidad de una perfecta concordancia entre los principios que se promueven y la vida que se realiza. La filosofía, que no era reducida a la serie de doctrinas y principios, exigía de sus practicantes un acuerdo sin fisuras entre ambos aspectos. El filósofo ofrecía sus argumentos no sólo en sus escritos sino también con el ejemplo, especialmente en su independencia respecto a las necesidades físicas y a las ataduras imaginarias de las convenciones tradicionales. Adquiría su renombre como filósofo, no por el hecho de escribir libros de filosofía o por ganarse la vida enseñando la disciplina, sino porque había decidido orientar su vida guiado por determinados principios filosóficos. Vivir de acuerdo con esos principios era merecer el mismo título que aquellos que los habían ideado.[143] La palabra viva adquiría su mayor relevancia en esta correspondencia entre los dogmas y la vida ejemplar, por dos razones: primero, un cierto vínculo unía a la sabiduría con la palabra pronunciada. Es verdad que resultaba posible poner por escrito sus convicciones, pero los signos escritos tienen una existencia independiente, separable de su autor, mientras que quien se expresa verbalmente significa únicamente por su vida y sus discursos. Aún subsiste algo de esto, por supuesto, pero en la Antigüedad se reconocía una identificación profunda entre el individuo y su expresión, en la cual el filósofo encontraba una fuente de autoridad para sí mismo y para sus doctrinas. En segundo lugar, los filósofos vivían dialogando, disputando y exhortando ante discípulos y ante otros filósofos en el interior de una comunidad en la que la voz viva era la fuente principal de prestigio. No deseaban ser confundidos con simples oradores y esperaban que sus discursos fueran acogidos con el respeto que merecía su existencia paradigmática:

[143] Pierre Hadot, "Forms of life and forms of discourse in ancient philosophy", *Philosophy as a..., op. cit.*, p. 272.

Si cuando un filósofo habla para advertir, persuadir o censurar, o cuando discute algún otro tema filosófico, el auditorio da voz a trilladas expresiones de alabanza sin reflexión y sin medida; y si además de ello gesticula y da señales de estar conmovido y arrebatado con el encanto o el ritmo de las palabras [...] entonces el orador y sus oyentes están perdiendo el tiempo y en esas circunstancias tanto vale la conferencia de un filósofo como el recital de un flautista. Los aplausos entusiastas no desdicen de la admiración, pero recordemos que, cuando la admiración es muy grande, más que proferir palabras, mueve a guardar silencio.[144]

La palabra pronunciada y retenida en la memoria por el discípulo otorgaba de este modo a los filósofos una parte de su autoridad y de su legitimidad que no habrían obtenido únicamente por sus escritos. Tenían pues razones para confiar a sus palabras, en la misma o mayor medida que a sus escritos, una parte de su autoridad y su presencia en la sociedad. Muchos de ellos recurrieron a la escritura, pero ninguno abandonó la expresión verbal como algo esencial a su identidad. Los casos extremos fueron aquellos que eligieron no escribir. Claro está que la imagen de un filósofo que dispersa como soplos de aire la sabiduría de toda una vida nos parece extraña. Y aun es una suerte de ironía que, si muchos de ellos decidieron confiar sólo una parte de su enseñanza a la escritura, sean precisamente escritos los que nos dejan percibir, si se les escucha, esas palabras que se dispersaron para siempre: las palabras de los filósofos.

NOTAS

[I] Demetrio se queja en los mismos términos: "La claridad puede provenir de un gran número de elementos: primero de la propiedad de los términos, luego de las conjunciones. Por el contrario, el estilo fragmentario y separado es totalmente oscuro porque debido a la disociación no se sabe dónde se localiza el comienzo de cada secuencia significante, como es el caso de los escritos de Heráclito: es la ausencia de conjunciones la que con frecuencia hace oscuras sus expresiones." Demetrio, *De la interpretación* (1929, contenido en *Fragments présocratiques*, Heráclito, A, IV).

[II] Siglos más tarde, en la tradición cristiana se percibe la misma confianza

[144] Aulo Gelio, *Noches Áticas*, 5, 1.

en la palabra viva: Papías, quien como autor escribió cinco libros, declara "y si acaso llegaba alguno que había seguido a los presbíteros yo procuraba discernir sus palabras: qué dijo Andrés, o Pedro, o Felipe, o Tomás, o Santiago, o Juan, o Mateo, o cualquier otro de los discípulos del Señor, porque yo pensaba que no me aprovecharía tanto lo que sacaba de los libros como lo que proviene de una voz viva y durable". Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, III, 39, 4.

[III] "El texto más antiguo que se conoce en el que explícitamente se recomienda la educación universal es el libro VII de las *Leyes*, de Platón, que, mientras da un paso capital en el desarrollo de la cultura escrita, insiste al mismo tiempo en la importancia de las normas no escritas" (Harris: 100).

[IV] No es éste el lugar para desarrollar una historia de la página legible. Acepte el lector un bosquejo en unas cuantas líneas: la separación entre palabras, que es un aspecto decisivo, se inició en los monasterios de las Islas Británicas durante el siglo VI d. C. y se generalizó de manera definitiva en los libros religiosos escritos en el continente europeo durante el siglo X d. C. Fue también la Edad Media la que desarrolló el uso de las letras distintivas capitales no sólo al inicio de cada tópico, sino también al inicio de cada párrafo y después de cada oración, convirtiendo a las letras mayúsculas por vez primera en parte de la puntuación. Durante un tiempo se siguió usando como principio de puntuación el sistema de distinciones antiguo que consistía en una serie de puntos y comas en diversas posiciones, hasta que durante el siglo VII apareció lo que sería el aporte más original hecho por la Edad Media a la puntuación: las *positurae*, que incluían el *punctus versus* usado para indicar el final de una oración afirmativa, el *punctus elevatus* usado para marcar una pausa mayor dentro de una cláusula, y el *punctus flexus*, usado para marcar una pausa media menor, quizá de respiración. Algunas contribuciones a la puntuación aparecieron posteriormente, como el *punctus interrogativus*, que surgió en la corte de Carlomagno y, mucho más tarde, el *punctus exclamativus*, una invención del siglo XIV para resaltar una frase admirativa. Hacia el siglo XII d. C., la página manuscrita tiene ya las características que la aproximan a las páginas actuales. Una visión general de la historia de la puntuación se encuentra en Saenger (Saenger, 1997), Parkes (Parkes, 1993) (Parkes, 1991).

[V] Es más notable aún que la mesa no estuviera del todo ausente: ella podía estar al lado o frente al escriba, pero nunca era usada como superficie de apoyo. A los evangelistas, que por su investidura servían como símbolos de los escribas ordinarios, se les representaba sentados en una butaca o silla, con los pies separados y apoyados en una plataforma, escribiendo sobre rollos o códices, a veces incluso sobre hojas sueltas, pero siempre apoyando la escritura en las rodillas o en el muslo. Ellos tenían frente a sí una mesa que nunca era usada como mesa de escribir: su propósito era descansar los utensilios indispensables a la tarea y también servir como soporte de un atril donde descansa el ejemplar que estaban copiando (Metzer, 1968: 125).

[VI] La gramática, por ejemplo, es una ciencia que depende de la escritura. Sin embargo, la gramática era con frecuencia definida en términos del lenguaje hablado. Aristóteles, refiriéndose a las definiciones dice "pongo por caso que se defina a la gramática como el conocimiento de cómo escribir lo dictado", definición incompleta, prosigue, porque la gramática incluye la lectura. *Tópicos*; 142b. En la *Metafísica* (1003b, 19-20), Aristóteles mismo afirma: "A todo género le corresponde una sensación y también una ciencia; así, la gramática siendo una ciencia estudia todos los sonidos articulados." A la evidencia, la gramática no era aún una ciencia de lo escrito, sino de lo hablado. Es notable también que aún en los siglos V y VI d. C. los libros de gramática continuaran siendo dictados por sus autores: "Pompeyo (el gramático cristiano de fines del siglo V d. C.) es un hombre que está hablando, no escribiendo, y hablando con su audiencia frente a frente, o vívidamente recreada en su imaginación... Seguramente, Pompeyo tiene frente a sí un ejemplar abierto de Servius, una versión provista probablemente de *lemmata* hechos del texto de Donato. Algunas veces dicta directamente de su Servius, pero con más frecuencia hace paráfrasis o elabora a partir del original; por momentos, ignora la distinción entre lo que dice su fuente y lo que dice él mismo, y a veces confunde a Donato con Servius, todo ello mientras sus palabras están siendo registradas por un *notarius*." Robert Kaster, *Guardians of Language*, 1988, pp. 156-158.

[VII] Ésta es la propuesta de Annewies van der Hoek: las citas deben ser definidas porque poseen un alto grado de literalidad. No necesitan ser *verbatim* en el sentido moderno, pero deben seguir a la fuente en buena medida. Una paráfrasis de una cita en que sólo algunos términos (a veces uno o dos) de la fuente original están presentes. La reminiscencia es diferente a la simple alusión en la medida en que, aunque no tenga correspondencia literal, tiene semejanzas en tema y en pensamiento" (Hoek: 229).

[VIII] Un ejemplo notable lo ofrece la tradición cristiana. Aquí, no es cuestión de citas directas en el sentido estricto del término, sino que las expresiones de Jesús son reproducidas libremente o adaptadas de algún modo al contexto: "En ningún caso podemos decir que los autores intentan transmitir directamente una expresión de Jesús; en cada caso, el autor *usa* las expresiones de Jesús" (Gerhardsson: 1998).

[IX] En Plinio el Viejo esto se hace patente; según su sobrino, Plinio trabajaba de manera tan incesante que "sólo el momento del baño estaba excluido del estudio", y por "momento del baño entiendo cuando estaba en el agua, porque mientras lo secaban y lo friccionaban, escuchaba una lectura o dictaba". Plinio el Joven, *Correspondencia*, VI, 16, 10.

[X] Son estos escritos los que, según Estrabón y Plutarco corrieron una suerte singular: legados por Aristóteles a Teofrasto, éste los dejó a su vez en herencia a Neleo quien, quizá por despecho a no haber sido nombrado escolarca del Liceo, los trasladó con unos parientes iletrados quienes los ocultaron en una bodega para sustraerlos a la ambición bibliográfica de

los Átalos. Dañados por su larga estancia de decenas de años en un ambiente húmedo y frío, los escritos fueron adquiridos por Tiranión el Gramático, quien realizó una descuidada edición y permitió que copistas inescrupulosos hicieran circular copias espurias. Los escritos fueron llevados a Roma después de la conquista de Atenas por Sula, donde Andrónico de Rodas realizó la que es considerada la primera edición cuidadosa de las obras de Aristóteles, entre los años 75 y 50 a. C. Esta extraordinaria aventura era invocada para explicar el declive de las investigaciones y el aparente desconocimiento que los peripatéticos posteriores mostraron a las obras del fundador de la escuela. Los especialistas no logran un acuerdo acerca de la veracidad de esta historia; para algunos existen otras explicaciones del poco efecto que esos escritos produjeron. J. Irigoin se encuentra entre los que consideran fundamentalmente verídica la historia relatada por Estrabón y Plutarco, agregando algunos argumentos importantes: 1) Hubo un progresivo abandono en el Museo de Alejandría de los trabajos científicos de la clase realizada por Aristóteles. Según Eratóstenes, bibliotecario del Museo en la mitad del siglo III a. C. no hay más que indiferencia e incluso desprecio por las técnicas y las ciencias aplicadas; 2) En las obras de Aristóteles conservadas se percibe una ausencia de la actividad de los gramáticos alejandrinos: "La obra esotérica de Aristóteles escapó a toda recensión alejandrina"; 3) No hay en las obras de Aristóteles signos de la presencia de la lengua griega que podrían explicarse si una reescritura se hubiese hecho mucho después de su redacción (Véase Irigoin: 53).

[XI] "Andrónico normalmente encontraba títulos adecuados al inicio de las obras como Περὶ ῥοιητικῆς; para la compilación que llamamos Metafísica manifiestamente no pudo encontrar ningún título apropiado. No sabemos por qué no escogió Περὶ πράτης φιλοσοφίας o con Teofrasto ἡ περὶ τῶν πρωτον θεωρία" (During, 1987: 914).

[XII] Según T. Kleber el comercio librero y la actividad editorial de la Antigüedad no tiene más diferencia con la situación actual que el de realizarse a una escala menor. Incluso sugiere cifras acerca de las copias producidas: la edición se situaría en torno a los mil ejemplares, teniendo quizá presente el caso de Régulo, quien hizo redactar mil copias del elogio a su hijo fallecido.

[XIII] La ἔκδοσις se distingue de la *paradosis*, que es la copia de un manuscrito a otro manuscrito, o la transmisión de una generación a la siguiente, y de la διαδοσις que es la copia que los alumnos o los colegas hacen de una obra que les interesa, incluso si el autor no ha dado su autorización (Véase Van Gronnigen: 3).

[XIV] *Editio* quería decir "manifestación", por eso la obra era "editada" ¡aun si se realizaba en piedra! (Marrou, 1949: 211).

[XV] Un caso paradigmático de esta situación fue san Agustín. En efecto, *La ciudad de Dios* había circulado originalmente en forma de libros sueltos e incompletos. Hacia 427 d. C. san Agustín envió una carta a Firmo informándole

que le hacía llegar la versión definitiva e indicándole la manera en que debía hacerla circular: "no has de dárselo a muchos sino a uno o máximo a dos, y ellos se los darán a los demás". San Agustín, *Cartas*, Carta 1a., 2, vol. XIb; 560. Firmo era así designado depositario del ejemplar y punto de referencia de aquellos que desearan consultarlo o copiarlo. San Agustín anunciaba a los demás la existencia del ejemplar de este modo: "He tomado las disposiciones necesarias para que ustedes lo puedan obtener de nuestro santo hermano Firmo, sacerdote como yo, que os quiere mucho..." San Agustín, *Cartas*, Carta 184a. Firmo era entonces el agente literario de san Agustín en el caso de *La ciudad de Dios*, cuyo objetivo era salvaguardar y vigilar la correcta difusión del ejemplar que incluía, además, indicaciones precisas acerca del formato bibliográfico que, de acuerdo con los temas y los argumentos debía seguirse en la copia del libro. Otros amigos de san Agustín como Romaniano o Aurelio habían recibido encargos semejantes para otras obras del santo.

[xvi] Según Luc Brisson, la ἀθέτησις indica las palabras o las frases que los editores juzgan indignas del texto, pero que no consideran necesario suprimir simplemente. Véase *Vies et Doctr...*, nota 12, p. 437.

BIBLIOGRAFÍA

Los autores antiguos son citados de acuerdo con las siguientes ediciones y traducciones:

Aristófanes, *Obras completas*, Buenos Aires, El Ateneo, 1958. Traducción de Federico Baráibar y Zumárraga.

Aristóteles, *Ética nicomaquea*, Madrid, Gredos, 1992. Traducción y notas J. Pallí.

Aristóteles, *Física*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001. Traducción de Ute Schmidt Osmanczik.

Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez.

Aristóteles, *Poética*, Madrid, Gredos, 1992. Traducción de V. García Yebra.

Aristóteles, *Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales y Políticos, 1997. Traducción y notas de Julián Marías y María Araujo.

Aristóteles, *Problems*, Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1936. Traducción de W. S. Hett.

Aristóteles, *Refutaciones sofísticas*, Madrid, Gredos, 1982. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel Sanmartín.

Aristóteles, *Retórica*, Madrid, Gredos, 1994. Introducción, traducción y notas de Q. Racinero.

Aristóteles, *Tópicos*, Madrid, Gredos, 1982. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel Sanmartín. Se ha consultado también la edición bilingüe de la Loeb Classical Library en las traducciones de H. Tredennick, E. S. Forster, Sthepen Halliwell, J. H. Freese, H. Rackman y John C. Rolfe.

Arius Didymus, *Epitome of Stoic Ethics*, A. J. Pomeroy (ed.), Atlanta, Scholars Press, Society of Biblical Literature.

Aulo Gelio, *Noches áticas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, Libros I-IV. Introducción, traducción y notas de Amparo Gaos Schmidt. Se ha consultado igualmente Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1958. Traducción de John C. Rolfe.

Aurelio Víctor, *Libro de los Césares*, Madrid, Gredos, 1999. Introducción, traducción y notas de Emma Falque.

Charles H. Kahn, *The art and thought of Heraclitus. An Edition of Fragments*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979. Se ha consultado igualmente Jean Paul Dumont (ed.), *Les présocratiques*, París, Gallimard, 1988.

Cicerón, *Académicas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990. Introducción, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez.

Cicerón, *Cartas a Ático*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976. Prólogo, traducción y notas Juan Antonio Ayala.

Cicerón, *De finibus bonorum et malorum libri*, Oxford, 1998. Traducción de L. D. Reynolds.

Cicerón, *De la invención retórica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997. Introducción, traducción y notas de Bulmaro Reyes Coria.

Cicerón, *De la naturaleza de los dioses*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986. Introducción, versión y notas de Julio Pimentel Álvarez.

Cicerón, *Disputas tusculanas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987. Introducción, versión y notas de Julio Álvarez Pimentel.

Cicerón, *Letters to his Brother Quintus*, Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1972. Traducción de Mary Henderson.

Clemente de Alejandría, *Stromata I*, Madrid, Ciudad Nueva, 1996. Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez.

Demetrio, *Sobre el estilo*, Madrid, Gredos, 1979. Introducción, traducción y notas de José García López.

Diógenes Laercio, *Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1972. Traducción de E. D. Hicks. *Vies et doctrines des philosophes illustres*, París, Librairie Générale Française, 1999. Traducción francesa de Marie Odile Goulet-Cazé.

Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, Madrid, Gredos, 1993. Introducción, traducción y notas de Paloma Ortiz García. Se ha consultado igualmente Cambridge, Harvard University Press, Loeb Glassical Library, 1937. Traducción de W. A. Oldfather.

Epicteto, *Enchiridion*, Madrid, Anthropos, 1991. Estudio introductorio, traducción y notas de José Manuel García de la Mora. Se ha consultado igualmente Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1947. Traducción de W. A. Oldfather.

Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997, vol. I y II. Versión, traducción y notas de Arginio Velazco-Delgado.

Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana*, Madrid, Gredos, 1992. Introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé Pajares. Se ha consultado igualmente Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1956. Traducción de R. C. Conybeare.

Isócrates, *Discursos y cartas*, Madrid, Gredos, 1979. Introducción, traducción y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida.

Jámblico, *Life of Pythagoras*, Kenneth Sylvan Guthrie (ed.), *The Pythagorean Source Book and Library*, Michigan, Phanes Press, 1988.

Jenofonte, *Banquete*, Madrid, Gredos, 1993. Introducción, traducción y notas de Juan Zaragoza.

Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, Madrid, Gredos, 1993. Introducción, traducción y notas de Juan Zaragoza.

Juliano, *Discursos*, Madrid, Gredos, 1979. Introducción, traducción y notas de José García Blanco.

Julius Victor, *Ars rhetorica (de epistolis)*, A. J. Malherbe (ed.), Atlanta, Scholars Press, 1988.

Lactancio, *Instituciones divinas*, Madrid, Gredos, 1990. Introducción, traducción y notas de E. Sánchez Taylor.

Luciano, *Hermótimo o sobre las sectas*, en *Obras*, Madrid, Gredos, 1992, vol. IV. Traducción y notas de José Luis Navarro González.

Luciano, *Contra un ignorante que compraba muchos libros*, en *Obras*, Madrid, Gredos, 1988, vol. II. Traducción y notas de José Luis Navarro González.

Lucrecio, *De rerum Natura*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963. Introducción, versión y notas de René Acuña. Se ha consultado igualmente la edición crítica y rítmica de Agustín García Clavo, Madrid, Lucina, 1997.

Marco Aurelio, *Meditaciones*, Madrid, Gredos, 1983. Introducción, traducción y notas de Ramón Bach Pellicer. Se ha consultado igualmente Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1930. Traducción de C. R. Haines.

Musonio Rufo, *Disertaciones y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1995. Introducción, traducción y notas de Paloma Ortiz García.

Platón, *Apología, Critón, Protágoras*, Madrid, Gredos, 2000. Traducción y notas de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual.

Platón, *Menéxeno, Eutidemo*, Madrid, Gredos, 1997. Traducción y notas de J. Calonge Ruiz, E. Acosta M., F. J. Olivieri y J. L. Calvo.

Platón, *Banquete, Fedón, Fedro*, Madrid, Gredos, 1992. Traducción y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo.

Platón, *Parménides, Teeteto*, Madrid, Gredos, 1998. Traducción y notas de Ma. I. Santa Cruz, A. Vallejo y N. Cordero.

Platón, *Timeo*, Madrid, Gredos, 1992. Traducción y notas de Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi.

Platón, *Menón*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986. Introducción, traducción y notas de Ute Schmidt Osmanczik.

Platón, *Cartas*, Madrid, Gredos, 1992. Traducción y notas de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó. Se ha consultado igualmente *Lettres*, París,

Flammarion, 1997. Traducción Luc Brisson y G. F. Flammarion. Se ha consultado también la edición bilingüe de la Loeb Classical Library en las traducciones de H. N. Fowler, W. R. M. Lamb, Paul Shorey y R. G. Bury.

Plauto, "El soldado presumido", *Comedias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, vol. 4. Introducción, traducción y notas de Germán Viveros.

Plinio el Joven, *Lettres and panegyricus*, Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1989. Traducción de Betty Radice.

Plutarco, "Sobre el refrenamiento de la ira", *Obras morales y de costumbres*, Madrid, Gredos, 1995, vol. 7. Traducción y notas de Rosa María Aguilar.

Plutarco, "Consejos para conservar la salud", *Obras morales y de costumbres*, Madrid, Gredos, 1986, vol. 2. Traducción de Concepción Morales Otal.

Porfirio, *Vida de Plotino*, Madrid, Gredos, 1992. Introducción, traducción y notas de Jesús Igal. Se ha consultado igualmente Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1989, vol. I. Traducción de A. H. Armstrong.

Pseudo Demetrio, *Tipoi epistolikoi*, A. J. Malherbe (ed.), Atlanta, Scholars Press, Society for Biblical Study, 1988.

Quintiliano, *Institutio Oratoria*, Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1996. Traducción de H. E. Butler.

Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Madrid, Gredos, 1993. Introducción, traducción y notas de Ismael Roca Meliá.

Séneca, *Sobre los beneficios*, Madrid, Gredos, 1999.

Suetonio, *Vidas de los doce Césares*, Madrid, Gredos, 1999. Introducción, traducción y notas de Rosa Ma. Agudo Cubas.

Teofrasto, *Caracteres*, Madrid, Gredos, 1988. Introducción, traducción y notas de Elisa Ruiz García.

Teón, Hermógenes, Aftonio, *Ejercicios de retórica*, Madrid, Gredos, 1991. Introducción, traducción y notas de Ma. Dolores Reche Martínez.

ENCICLOPEDIAS Y DICCIONARIOS

Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et Liturgie, París, Letoucey et Ané, 1907-1953.

Dictionnaire des Philosophes, Huismann Denis (dir.), París, PUF, 1989.

Dictionnaire des Philosophes Antiques, Richard Goulet (dir.), París, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, tres volúmenes publicados, 1994-2000.

Encyclopedia of Classical Philosophy, Donald J. Zeyl (ed.), Connecticut, Greenwood Press, 1997.

Lexikon der Antike in fünf Bänden, Der Keline Pauly, Walther Sontheimer (Die Herausgeber), Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1979.

Routledge Encyclopedia of Philosophy, Londres, Routledge, 2001.

Stoici Antichi, Tutti i fragmenti, secondo la racolta di Hans von Arnim, Roberto Radice (ed.), Milán, Rusconi Editore, 1998.

ESTUDIOS CONTEMPORÁNEOS

Achard, Guy, *La communication à Rome*, París, Les Belles Lettres, 1991.

Albrecht, Michael von, *Historia de la literatura romana*, Barcelona, Herder, 1997-1999, vols. 1 y 2. Traducción de Dulce Estefanía y Andrés Pociña.

Alexander, Loveday, "Ancient book production and the circulation of the Gospels", R. Bauckham (ed.), *The Gospel for all the Christians*, Edimburgo, T & T Clark, 1998.

Anderson, Graham, *Sage, Saint and Sophist*, Londres, Routledge, 1994.

André, Jean-Marie, "Les écoles philosophiques aux deux premières siècles de l'Empire", *Aufstieg und Niedergang in der Römischen Welt II 36.1*, 1987, pp. 5-77.

Armstrong, A. H., "Plotinus", A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Arrigetti, Graziano, "Riflessione sulla letteratura e biografia presso i greci", *L'antiquité classique XL*, 1993, pp. 211-249.

Asmis, Elizabeth, "Philodemus", *Encyclopedia of Classical Philosophy*, Connecticut, Greenwood Press, 1997.

Barns, J., "A new *Gnomologium*: with some remarks on gnomic anthologies", *Classical Quarterly XLIV y XLV*, 1950-1951, pp. 126-137 y pp. 1-19.

Barnes, Jonathan, *The Presocratic Philosophers*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1979.

———, "Argument and aphorism", Kevin Robb (ed.), *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, Londres, La Salle, 1983.

———, "Diogene Laerzio e il pirronismo", *Elenchos* 1-2, 1986, pp. 383-422.

———, "Arcesilao", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Londres, Routledge, 2000.

———, "Carneades", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Londres, Routledge, 2000.

Beck, Frederick A. C., "Greek and Roman education", S. Hornblower (ed.), *The Oxford Companion to Classical Civilization*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

Bernabé, Alberto, *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, Madrid, Alianza Universidad, 1988.

Bett, Richard, "Carneades", *Encyclopedia of Classical Philosophy*, Connecticut, Greenwood Press, 1997.

Biagio Conte, Gian, *Latin Literature. A History*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1994.

Bickel, Ernst, *Historia de la literatura romana*, Madrid, Gredos, 1987. Traducción de José María Díaz-Regañón.

Billerbeck, Margarethe, "La réception du cinisme à Rome", *L'antiquité classique 51*, 1982, pp. 151-173.

Billot, Marie-FranVoise, "Academie", *Dictionnaire des philosophes antiques*, París, CNRS, 1994, Anexo.

Bodeüs, Richard, *Le philosophe et la cité. Recherche sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, París, Les Belles Lettres, 1982.

Bonhöffer, Adolf F., *The Ethics of the Stoic Epictetus*, Nueva York, Peter Lang, 1996. Traducción de William O. Stephens.

Bonner, Stanley, *La educación en la Roma antigua*, Barcelona, Herder, 1984.

Bower, James, *Historia de la educación occidental. El mundo antiguo*, Barcelona, Herder, 1976.

Bowman, Alan K., "Literacy in the roman empire: mass and mode", Mary Beard (ed.), *Literacy in the Roman World*, Ann Arbor, Journal of Roman Archaeology, 1991, vol. 3.

Boyance, Pierre, "Les méthodes de l'histoire littéraire. Ciceron et son oeuvre philosophique", *Revue des Études Latines XIV*, 1936, pp. 288-309.

Branham, R. B. (ed.), *The cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, Berkeley, California University Press, 1996.

———, "Defacing the currency: Diogenes rhetoric and the 'invention' of cynicism", *The Cynics*, Berkeley, California University Press, 1996.

Breebaart, A. B., "The freedom of intelectual in the roman world", *Talanta VII, Proceedings of the Ducht Archaeological and Historical Society*, 1976, pp. 55-75.

Bréhier, Émile, *Histoire de la Philosophie*, París, PUF, 1981a, vol. I.

———, "Introduction aux *Entretiens d'Epictetus*", Pierre Schul (ed.), *Les Stoiciens*, París, Gallimard, 1981b.

———, *Introduction à las 'Ennéades' de Plotin*, París, Les Belles Lettres, Collection Budé, 1989, vol. I.

Brickhouse, Thomas C., *Plato's Socrates*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

———, *The Philosophy of Socrates*, Colorado, Westview Press, Boulder, 2000.

Brisson, Luc, "Diogéne Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres, Livre III, structure et contenu", *Aufstieg und Niedergang in der Römischen Welt II, 36.5*, 1989, pp. 3617-3760.

———, "Mythes, écriture, philosophie", Jean-François Mattei, *La naissance de la raison en Grèce*, París, PUF, 1990.

———, "Les attaques de plagiat lancées contre Platon", Monique Dixsant (ed.), *Contre Platon*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993.

———, *Platon, Lettres*, París, Flammarion, 1997. Introducción.

Calvo, J. L., "Platón", J. A. López Pérez (ed.), *Historia de la literatura griega*, Madrid, Cátedra, 1988, pp. 650-681.

Cambiano, G., "Sapere e testualità nel mondo antico", P. Rossi (ed.), *La memoria del sapere*, Bari, Editori Laterza, 1990b.

——— y L. Redici, "Atene: Le scuole dei filosofi", G. Cambiano (ed.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, Roma, Salerno Editrice, 1990a, vol. I, t. II.

Canfora, Luciano, *Une profession dangereuse. Les penseurs Grecs dans la cité*, París, Desjonquères, 2000.

Canto-Sperber, Monique, "Socrate", J. Brunschwig (ed.), *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, París, Flammarion, 1996.

———, "Platon", M. Canto-Sperber (ed.), *Philosophie grecque*, París, PUF, 1998.

Cappeleti, Ángel (ed.), *Los estoicos antiguos*, Madrid, Gredos, 1996.

Carruthers, Mary, *The Book of Memory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Cavallo, Guglielmo, "Discorsi sul libro", G. Cambiano (ed.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, Roma, Salerno Editrice, 1988, vol. I, t. III.

———, "Testo, libro, lettura", G. Cavallo (ed.), *Lo spazio letterario di Roma Antica*, Roma, Salerno Editrice, 1989a, vol. II.

———, "Libro e cultura scritta", A. Momigliano (ed.), *Storia de Roma*, Turín, Giuglio Einaudi Editore, 1989b, vol. IV.

——— (ed.), *Libros, editores y público en el mundo antiguo*, Madrid, Alianza, 1995. Traducción de Juan Signes C.

———, "Ambizioni universali e isolamento de una cultura", Salvatore Settis (ed.), *I Greci*, Turín, Giulio Einaudi Editore, 1998, vol. 2, t. III.

———, "La alfabetización en Grecia y Roma", Antonio Castillo Gómez (ed.), *Historia de la cultura escrita*, Gijón, Trea, 2002.

Cherniss, Harold, "Ancient forms of philosophic discourse", E. J. Brill (ed.), *Selected Papers*, Leiden, 1977.

———, *El enigma de la primera academia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993. Traducción de Susana D. Marín.

Chroust, Anton-Hermann, "The miraculous disappearence and recovery of the corpus aristotelicum", *Classica et mediaevalia XXIII*, 1962, pp. 50-67.

———, "Aristotle's earliest course of lectures in rhetoric", *L'antiquité classique* XXXIII, 1964, pp. 58-72.

Clark, Gillian, "Philosophic lives and the philosophic life. Porphyry and Iamblichus", Thomas Hägg y P. Rousseau (eds.), *Greek Biography and Panegiric in Late Antiquity*, Berkeley, California University Press, 2000.

Clarke, M. L., *Higher Education in the Ancient World*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1971.

Clay, Diskin, *Platonic Questions. Dialogues with a Silent Philosopher*, Pensilvania, The Pennsylvania State University Press, 2000.

Cole, Thomas, *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1991.

Conche, Marcel, "Ménédemo d'Eretrie", Denis Huisman (dir.), *Dictionnaire des philosophes*, París, PUF, 1984.

———, *Pyrrhon ou l'apparance*, París, PUF, 1994.

Conte, Biagio, *Latin Literature. A History*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1994. Traducción de Joseph B. Solodow.

Corbier, Mireille, "L'écriture en quête de lecteurs", Mary Beard (ed.), *Literacy in the Roman World*, Ann Arbor, Journal of Roman Archaeology, 1991, vol. 3.

Coulmas, Florian, *The Writing Systems of the World*, Oxford, Blackwell, 1991.

Couloubaritsis, Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et medievale*, París, Bernard Grasset, 1998.

Cribiore, Raffaella, *Gymnastics of the Mind. Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2001.

Cresson, André, *Socrate*, París, PUF, 1959.

Crombie, I. M., *Análisis de las doctrinas de Platón*, Madrid, Alianza Universidad, 1979. Traducción de Ana Torán y Julio César Armero.

Curtis Wright, H., *The Oral Antecedents of Greek Librarianship*, Utah, Brigham Young University Press, 1977.

Dalzell, Alexander, "C. Asinius Pollio and the early history of public recitation", *Hermathena 86*, 1955, pp. 20-28.

Dancy, R. M., "Xenócrates", *Encyclopedia of Classical Philosophy*, Connecticut, Greenwood Press, 1997.

Diano, Carlo, "La philosophie du plaisir et la societé d'amis", *Studi e saggi di filosofia antica*, Padua, Editrice Antenore, 1973.

Diels, H., *Doxographi Graeci*, Berlín, Walter de Gruyter, 1965.

Dihle, Albrecht, *Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, Londres, Routledge, 1994.

Dorandi, Tiziano, "Philodemo, storico del pensiero antico", *Aufstieg und Niedergang del Römischen Welt II 36.4*, 1988, pp. 2407-2426.

———, "Il quarto libro delle "Vite" di Diogene Laerzio: L'academis da Speusippo a Clitomaco", *Aufstieg und Niedergang in der Römischen Welt II 36.5*, 1989, pp. 3761-3793.

———, "Antigone de Caryste", *Dictionnaire des philosophes antiques*, 1994, vol. I, pp. 209-211.

———, "Organization and structure of the philosophical schools", K. Agra (ed.), *The Cambridge history of hellenistic philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

———, *Le stylet et la tablette. Dans le secret des auteurs antiques*, París, Les Belles Lettres, 2000.

Douglas, A. E., "Form and content in the Tusculan Disputations", J. G. F. Powell (ed.), *Cicero the Philosopher*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

Dover, K. J., "The freedom of intelectual in greek society", *Talanta VII, Proceedings of the Ducht Archaeological and Historical Society*, 1976, pp. 24-54.

Dudley, Ronald R., *A History of Cynicism*, Chicago, Ares, 1980.

Duhot, Jean-Joël, *Epictète et la sagesse stoicienne*, París, Bayard, 1996.

Düring, Ingemar, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Gotemburgo, Studia Graeca et latina Gothoburgensia, 1957.

———, *Aristóteles*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987. Traducción de Bernabé Navarro.

Ernout, A., "Dictare, Dicter allem. Dichten", *Revue des études latines 29*, 1951, pp. 155-161.

Easterling, P. E. (ed.), *Historia de la literatura Cambridge*, Madrid, Gredos, 1985, vol. I. Traducción de Federico Zaragoza A.

Étienne, A. y D. O'Meara, *La philosophie epicurienne sur pierre. Les fragments de Diogènes d'Oenoanda*, Suiza, Éditions Universitaires de Friburg, 1996.

Fairweather, Janet, "Fiction in the biographies of ancient writers", *Ancient History* 5, 1974, pp. 231-275.

Ferguson, William S., *Hellenistic Athens*, Chicago, Ares, 1974.

Festugiere, A. J., *Epicuro y sus dioses*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1960, Traducción de León Sigal.

Forbes, Clarence A., "Books for burning", *Transactions of the American Philological Association LXVII*, 1936, pp. 114-125.

Forbes, Clarence, "Expanded uses of the Greek gymnasium", *Classical Philology XL*, 1945, pp. 32-42.

———, "The education and trainning of slaves in antiquity", *Transactions of the American Philological Association LXXXVI*, 1955, pp. 321-360.

Michel Foucault, *Hérmeneutique du sujet*, París, Gallimard, 2001.

Fuentes González, Pedro, *Les diatribes de Télès*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.

———, "Épictète", *Dictionnaire des philosophes antiques*, París, CNRS, 2000.

Gadamer, Hans-Georg, *El inicio de la sabiduría*, Barcelona, Paidós, 2001. Traducción de Joan Josep Mussarra.

Gallo, Italo, *Fragmenti biografici da papiri II. La biografia dei filosofi*, Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1980.

Gasparri, Françoise, "Autenticité des autographes", Paolo Chiesa y Lucia Pinelli (eds.), *Gli autografi medievali. Problemi paleografici e filologici*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo, 1994.

Gamble, Harry, *Books and Readers in the Early Church*, New Haven, Yale University Press, 1995.

García de la Mora, Francisco, "Introducción" al *Enchiridion* de Epicteto, Madrid, Anthopos, 1991.

Gavrilov, A. K., "Techniques of reading in classical antiquity", *Classical Quarterly 47 (1)*, 1997, pp. 56-73.

Gerhardsson, Birger, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabinic Judaism and Early Christianity*, Michigan, W. Eermans, 1998.

Gigante, Marcelo, "Biografia e dossografia in Diogene Laercio", *Elenchos*, 1-2, 1986, pp. 7-102.

———, *Cinismo e epicureísmo*, Nápoles, Bibliópolis, 1992.

———, *Philodemus in Italy. The Books of Herculaneum*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995.

Gleason, Maud W., *Making Men. Sophist and Self-Representation in Ancient Rome*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

Glucker, John, *Antiochus and the Late Academy*, Gotinga, Vanderhoeck and Ruprecht, 1978.

Gómez Lobo, Alfonso, *La ética de Sócrates*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1998.

Goulet-Cazé, Marie Odile, "L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin*", Luc Brisson (ed.), *Porphyre. La Vie de Plotin*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1982.

———, "Le cynisme à l'époque imperiale", *Aufstieg und Niedergang in der Römischen Welt II, 36.4*, 1988, pp. 2720-2833.

———, "Le livre VI de Diogéne Laërce: analyse de sa structure et réflexions méthodologiques", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt 36.6*, 1990, pp. 3880-4043.

———, *Le cynisme ancient et ses prolongements*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993a.

———, "Le cinisme est-il une philosophie?", Monique Dixsant (ed.), *Contre Platon*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993b, t. I.

———, "Crates", *Dictionnaire des philosophes antiques*, 1994, vol. II, pp. 496-500.

——— (dir.), *Diogène Laërce, Vie et doctrines des philosophes illustres*, París, Librairie Générale Française, 1999.

Gow, A. S. F., *Machon. The Fragments*, Cambridge, Cambridge University Press, Cambridge Classical Texts and Commentaries, 1965.

Gueroult, Martial, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, París, Aubier, 1985.

Grimal, Pierre, *La litterature latine*, París, Librairie A. Fayard, 1994.

Guthrie, W. K. C., "Aristotle as historian", David J. Furley (ed.), *Studies in Presocratic Philosophy*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1970.

———, *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1988, vol. III. Traducción de Joaquín Rodríguez Feo.

Hadas, Moses, *Guía para la lectura de los clásicos griegos y latinos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987. Traducción de José Esteban Calderón.

Hadot, Ilsetraut, "Epicure et l'enseignement philosophique hellenistique et romain", Actès du VIIIème Congrès, Association Guillaume Budé, 1968, pp. 347-353.

———, *Ars libéraux et philosophie dans la pensée antique*, París, Études Agustiniennes, 1984.

———, "The spiritual guide", A. H. Armstrong (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality*, Nueva York, SCM Press, 1986.

———, *Simplicius. Commentaire sur le "manuel" d'Epictète*, Philosophia Antiqua, Leiden, E. J. Brill, 1996.

Hadot, Pierre, "Préface" Marie-Dominique Richard, *L'enseignement oral de Platon*, París, Éditions du Cerf, 1986.

———, *La citadelle intérieure. Introduction aux "Pensées" de Marc Aurèle*, París, Librairie A. Fayard, 1992.

———, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, París, Gallimard, 1995a.

———, "Forms of life and forms of discourse in ancient philosophy", *Philosophy as a Way of Life*, Oxford, Blackwell, 1995b.

———, "Spiritual exercises", *Philosophy as a way of life*, Oxford, Blackwell, 1995c.

———, "Philosophie, dialectique, rhetorique", *Études de philosophie ancienne*, París, Les Belles Letres, 1998.

Hahm, David, "The ethical doxography of Arius Didimus", *Aufstieg und Niedergang in der Römischen Welt 36.4*, 1988, pp. 2935-3055.

———, "Diogenes Laertius VII: On stoics", *Aufstieg und Niedergang in der Römischen Welt II, 36.6*, 1990, pp. 4076-4181.

Hankinson, R. J., *The Sceptics*, Londres, Routledge, 1995.

Harris, William, *Ancient Literacy*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

Havelock, E. A., *Aux origines de la civilisation écrite en occident*, París, François Maspero, 1981.

———, *Preface to Plato*, Cambridge, Harvard University Press, 1963.

———, "The transcription of the code of a non-literate culture", *The Literate Revolution in Greece*, Princeton, Princeton University Press, 1982a.

———, "Pre-literacy and the pre-socratics", *The Literate Revolution in Greece*, Princeton, Princeton University Press, 1982b.

———, "The socratic problem: Some second thoughts", Anton Preuss (ed.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Nueva York, State University of New York, 1983a.

———, "The lingüistic task of the presocratics", Kevin Roob (ed.), *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, La Salle, Monist Library of Philosophy, 1983b.

———, *The Muse Learns to Write*, New Haven, Yale University Press, 1986.

———, *Alle origini della filosofia greca*, Bari, Laterza, 1996.

Harvey, F. D., "Literacy in the Athenian democracy", *Revue des études grecques 79*, 1966, pp. 585-635.

Hershbell, J. P., "The oral poetic religion of Xenophanes", Kevin Robb (ed.), *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, La Salle, The Monist Library of Philosophy, 1983.

———, "Epictetus and Chrysippus", *Illinois Classical Studies 18*, 1993, pp. 139-146.

Herman, Gabriel, *Ritual Friendship and the Greek City*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Hock, Ronald F., "Cynics and rhetoric", Stanley Porter (ed.), *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 300 B.C - A.D. 400*, Leiden, E. J. Brill, 2001.

——— y Edwuard N. O'Neil, *The Chreia in Ancient Rhetoric*, Atlanta, Scholar Press, 1986.

Hoek, Annewies van den, "Techniques of quotation in Clement of Alexandria", *Vigilae Christianae 50*, 1996, pp. 223-243.

Hope, Richard, *The Book of Diogenes Laertius. His Spirit and his Methods*, Nueva York, Columbia University Press, 1930.

Horsfall, Nicholas, "Statistics or states of mind?", Mary Beard (ed.), *Literacy in the Roman World*, Ann Arbor, Journal of Roman Archaeology, 1991, vol. 3.

Husson, Suzanne, "La *Politeía* de Diogène le Cynique", Dherbey Romeyer (ed.), *Socrate et les socratiques*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 2001.

Immerwahr, Henry R., "Book rolls on Attic vases", *Classical, Medieval and Renaissance studies in honour of Berthold Louis Ullman*, Roma, Storia e Letteratura 93, 1964.

Irigoin, Jean, "Les éditions de textes", F. Montanari (ed.), *La philologie grecque à l'époque hellenistique et romaine*, Ginebra, Vandoeuvres, 1993.

Jackson, Henry, "Aristotle's lecture-room and lectures", *The Journal of Philology XXXV*, 1920, pp. 191-200.

Jakobson, Roman, "On relation between visual and auditory signs", *Selected Writings*, La Haya, Mouton, 1971.

———, *Qu'est-ce que la poésie?*, París, Éditions du Seuil, 1973.

——— y Linda Waugh, *La forma sonora del habla*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987. Traducción Mónica Mansour.

Kahn, H. Charles, "Philosophy and written word: some thougths on Heraclitus and the early greek uses of prose", Kevin Robb (ed.), *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, La Salle, The Monist Library of Philosophy, 1983.

———, *Plato and the Socratic Dialoge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Kennedy, George A., *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1999.

Kindstrnad, Jan Fredrik, "Demetrius the cynic", *Philologus 124*, 1980, pp. 83-98.

———, "Diogenes Laertius and the *chreia* tradition", *Elenchos*, 1-2, 1986, pp. 219-243.

Konstan, David, *Friendship in the Classical World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Kirk, G. S. y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1981. Traducción de Jesús García F.

Kleberg, Tönnes, "Comercio librario y actividad editorial en el mundo antiguo", Guglielmo Cavallo (ed.), *Libros, editores y público en el mundo antiguo*, Madrid, Alianza Universidad, 1995. Traducción de Juan Signes Codoñer.

Krämer, Hans, *Platón y los fundamentos de la metafísica*, Caracas, Monte Ávila, 1996. Traducción de Ángel Cappelletti.

Kristeller, Paul Oscar, *Greek Philosophers of the Hellenistic Age*, Nueva York, Columbia University Press, 1991.

Leclerc, Jean, "Livre", *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et liturgie vol. IX-2*, 1953, pp. 2241-2269.

Lenz, Tony, *Orality and Literacy in Hellenic Greece*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1989.

Lewis, Sian, *News and Society in the Greek Polis*, Londres, Duckworth, 1996.

Long, Anthony A., *La filosofía helenística*, Madrid, Alianza Universidad, 1977. Traducción de P. Jordán de Urries.

———, "Diogenes Laertius, life of Arcesilaus", *Elenchos* 1-2, 1986, pp. 431-449.

———, "Hellenistic ethics and philosophical power", P. Green (ed.), *Hellenistic History and Culture*, Berkeley, University of California Press, 1993.

———, "Arius Didymus and the exposition of stoic ethics", *Stoic Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996a.

———, "The socratic tradition: Diogenes, Crates and hellenistic ethics", R. B. Braham (ed.), *The Cynics*, Berkeley, University of California Press, 1996b.

——— (ed.), "Dialectic and the stoic sage", *Stoic Studies*, Berkeley, University of California Press, 2001.

———, *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Lynch, John, *Aristotle's School*, Berkeley, University of California Press, 1972.

———, "Gymnasium", *Encyclopedia of Classical Philosophy*, Connecticut, Greenwood Press, 1997.

McDonnell, M., "Writing, copying and autograph manuscripts in ancient Rome", *Classical Quarterly 46 (2)*, 1996, pp. 469-491.

Malherbe, Abraham J., *Ancient Epistolary Theorist*, Atlanta, SBL, Scholars Press, 1988.

Mansfeld, Jaap, 1986, "Diogene Laertius on stoic philosophy", *Elenchos* 1-2, pp. 297-382.

———, "Aristotle, Plato and the presocratic doxography and chronography", *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*, Assen, Van Gorcum, 1990, pp. 22-83.

———, *Prolegomena. Questions to be Settled before the Study of an Author or a Text*, Leiden, E. J. Brill, 1994.

———, "Sources", Keimpe Agra (ed.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999b.

Marías, Julian, "Introducción a la *Ética a Nicómaco*", Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.

Mattheus, Gareth, *Socratic Perplexity and the Nature of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

Marrou, Henri-Irenée, *Mousikos aner. Études sur les scenes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funeraires*, Grenoble, Imprimerie Allier Père et fils, 1937.

———, "La technique d'édition à l'époque patristique", *Vigiliae Christianae III*, 1949, pp. 208-224.

———, *Historia de la educación en la antigüedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998. Traducción de Yago Barja de Quiroga.

Mejer, Jorgen, "A note of the word *acéphalos*", *Classica et medievalia XXXII*, 1971, pp. 127-131.

———, *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1978.

———, "Diogène Laërce", *Dictionnaire des philosophes antiques*, París, CNRS, 1994, vol. II, pp. 824-833.

Metzer, B., "When did scribes begin to use writing desk?", *Historical and Literary Studies*, Leiden, E. J. Brill, 1968.

Moles, John, "The cynics", Christopher Rowe (ed.), *Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Momigliano, Arnaldo, "Mise au point sur la biographie grecque", *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, París, Gallimard, 1983.

———, *Génesis y desarrollo de la biografía en Grecia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Moraux, Paul, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, Éditions Universitaires de Louvain, 1951.

———, "La composition de la "Vie d'Aristote" chez Diogène Laërce", *Revue des études grecques 68*, 1955, pp. 124-163.

———, "Diògene Laërce et le peripatos", *Elenchos* 1-2, 1986, pp. 247-294.

Morgan, Teresa, *Literate education in the Hellenistic and Roman Worlds*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Most, Glenn W., "The poetics of early greek philosophy", A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Mouraiev, Serge, "Cratyle d'Athénes", *Dictionnaire des philosophes antiques*, París, CNRS, 1994, vol. II.

Murphy, J. J., "Roman writing instruction as described by Quintilian", J. J. Murphy (ed.), *A Short History of Writing Instruction*, California, Hermágoras Press, 1990.

Natali, Carlo, *Bios theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Bologna, Societá Editrice il Mulino, 1991.

———, "Lieux et école du savoir", Jacques Brumschwig (ed.), *Le savoir grec*, París, Flammarion, 1996.

Naas, Valérie, "Réflexions sur la méthode de travail de Pline l'ancien", *Revue de Philologie, de litterature et d'histoire anciennes, LXX, núm. 2*, 1996, pp. 305-332.

Nussbaum, Martha C., *The therapy of desire. Theorie and Practice in Hellenistic Ethics*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1994.

———, "Argumentos terapéuticos: Epicuro y Aristóteles", Malcom Schofield (ed.), *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*, Buenos Aires, Editorial Manantial, 1996. Traducción de Julieta Fombona.

Osborn, E. F., "Teaching and writing in the first chapter of the *Stromateis* of Clement of Alexandria", *Journal of Theological Studies X*, 1959, pp. 335-343.

O'sullivan, Neil, "Written and spoken in the first sophistic", I. Worthington (ed.), *Voice into Text. Orality and Literacy in Ancient Greece*, Leiden, E. J. Brill, 1996.

Owen, G. E. L., "Philosophical invective", *Oxford Studies in Ancient Philosophy I*, 1983, pp. 1-25.

Paquet, Leon (ed.), *Les cyniques grecs*, París, Librairie Générale Française, 1992.

Parássolou, G. M., "Some thoughts on the postures of the ancient greeks and roman when writing on papyrus roll", *Scrittura e Civilta 3*, 1979, pp. 5-21.

Parkes, M. B., *Scribes, Scripts and Readers*, Londres, The Hambledon Press, 1991.

———, *Pause and Efect. Punctuation in the West*, Berkeley, University of California Press, 1993.

Penny Small, Jocelyn, *Wax Tablets of the Mind*, Londres, Routledge, 1997.

Pérez Cortés, Sergio, "El alfabeto, un aliento poético", *Versión número 6*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 1996, pp. 93-120.

———, "Dos debates acerca de la escritura", *Tópicos del Seminario número 6*, Puebla, Universidad de Puebla, 2001, pp. 143-182.

Petrucci, Armando, "La scrittura del testo", A. Asor Rosa (ed.), *Letteratura Italiana*, Bari, Einaudi, 1983 , vol. IV.

Pfeiffer, R., *History of Classical Scholarship*, Oxford, Oxford at the Clarendon Press, 1998.

Pizzolato, Luigi, *La idea de amistad en la antigüedad clásica y cristiana*, Barcelona, Muchnik, 1996.

Pohlens, Max, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Gotinga, Vanderhoeck & Ruprecht, 1992.

Pöhlman, Egert, "Sabiduría útil: el antiguo poema didáctico", en *Historia Akal de la literatura*, Madrid, Akal, 1998, vol. 1. Traducción de José Martínez Aragón.

Porte, Danielle, *Rome, l'esprit des lettres*, París, La Découverte, 1993.

Powell, Barry, *Homer and the Origin of the Greek Alphabet*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Puech, Bernadette, "Épictète", *Dictionnaire des philosophes antiques*, París, CNRS, 2000, vol. III.

Rawson, Elizabeth, *Intellectual Life in the Late Roman Republic*, Londres, Duckworth, 1985.

———, *Cicero. A Portrait*, Londres, Bristol Classical, 1994.

Reale, Giovanni, *A history of ancient philosophy* (The Hellenistic Systems and the Schools of the Imperial Age), Nueva York, State University of New York Press, 1990, vol. III y IV. Traducción de John R. Catan.

———, *Il Concetto di "filosofia prima" e l'unitá della "Metafisica" di Aristotele*, Roma, Vita e Pensiero, 1993.

———, *Toward a New Interpretation of Plato*, Washington, The Catholic University of America Press, 1997. Traducción de John R. Catan.

———, *Guía de lectura de la "Metafísica" de Aristóteles*, Barcelona, Herder, 1999. Traducción de J. M. López de Castro.

———, *Socrate. Alla scoperta della sapienza humana*, Milán, Rizzoli, 2000.

———, *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona, Herder, 2001. Traducción de Roberto Heraldo Bernet.

Richard, M., "Apo phones", *Byzantion XX*, 1950, pp. 191-222.

Richard, Marie-Dominique, *L'enseignement oral de Platon*, París, Les Éditions du Cerf, 1986.

Richards, E. Randolph, *The Secretary in the Letters of Paul*, Tubinga, J. B. C. Morh, 1991.

Robb, Kevin, "The linguistic art of Heraclitus", Kevin Robb (ed.), *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, La Salle, Monist Library of Philosophy, 1983.

———, *Literacy and Paideia in Ancient Greece*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

Roberts, Colin H., *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*, Oxford, The British Academy and the Oxford University Press, 1977.

Roberts, J. W., *City of Sokrates. An Introduction to Classical Athens*, Londres, Routledge, 1998.

Rouse, M. y R. Rouse, "The development of research tools in the thirteenth Century", *Authentic Witnesses*, Indiana, University of Notre Dame, 1991.

Saenger, Paul, "Silent reading, its impact on late medieval script and society", *Viator 12*, 1983, pp. 367-414.

———, *Space between Words. The Origins of Silent Reading*, Stanford, Stanford University Press, 1997.

Sandbach, F. H., "Platón y la obra socrática de Jenofonte", P. E. Easterling (ed.), *Historia de la literatura clásica. La literatura griega*, Madrid, Gredos, 1990, vol. I. Traducción de Federico Zaragoza.

———, *The Stoics*, Indianápolis, Hackett Publishing Co., 1994.

Sandvoss, E., *Sokrates und Nietzche*, Leiden, E. J. Brill, 1966.

Schmidt, Peter L., "Cicero's place in roman philosophy", *The classical journal 74*, núm. 2, 1978, pp. 115-127.

Schlanger, Jacques, *Sur la bonne voie. Conversations avec Epicure, Epictète et d'autres amis*, París, PUF, 2000.

Schofield, Malcom, *The Stoic Idea of the City*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991.

Sedley, David, "The protagonists", Malcom Schofield (ed.), *Doubt and Dogmatism*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

———, "Philosophical allegiance in the greco-roman world", Miriam Griffin (ed.), *Philosophia Togata I*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

———, "Le scuole filosofiche e le città", Salvatore Setti (ed.), *I Greci*, Turín, Giulio Einaudi Editore, 1998, vol. 2, t. III.

Simondon, Michelle, *La memoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'a la fin du Vème siècle a. J. C.*, París, Les Belles Lettres, 1982.

Sharples, R. W., *Stoics, Epicureans and Sceptics*, Londres, Routledge, 1996.

Skoyles, John R., "Did ancient people read with their right hemispheres?", *New Ideas in Psychology*, 1985, vol. III, pp. 243-252.

Skydsgaard, Jens Erik, *Varro the Scholar: Studies in the First Book of Varro's: De Rustica*, Dinamarca, Analecta Romana Instituti Danici IV, 1968.

Snyder, H. Gregory, *Teachers and Texts in the Ancient World. Philosophers, Jews and Christians*, Londres, Routledge, 2000.

Souilhé, Jacques, "Introduction" à *Épictète. Entretienes*, París, PUF, 1943, livre I.

Starr, Raymond, "The circulations of literary texts in the roman world", *Classical Quarterly 37 (1)*, 1987, pp. 213-223.

———, "Reading Aloud: lectores and roman reading", *Classical Journal 86* (1991), pp. 337-343.

Strohmeier, J. y P. Westbook, *Divine Harmony. The life and teachings of Pythagoras*, Berkeley Hills Books, 1999.

Stowers, S. K., *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, California, Scholars Press Chico, 1981.

———, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Filadelfia, The Westminster Press, 1986.

Svenbro, Jesper, *Phrasikleia. Antropologie de la lecture en Grèce ancienne*, París, La Découverte, 1988.

Swift-Riginos, Alice, *Platonica. The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*, Leiden, E. J. Brill, 1976.

Szlezák, Th., *Leer a Platón*, Madrid, Alianza, 1997. Traducción de José L. García.

Tarrant, Harold, "Orality and Plato's narrative dialogs", I. Worthington (ed.), *Voice into Text. Orality and Literacy in Ancient Greece*, Leiden, E. J. Brill, 1996.

Tarran, Leonardo, "Amicus Plato sed magis amica veritas", *Antike und Abendland 30*, 1984, pp. 93-124.

Taylor, A. E., *El pensamiento de Sócrates*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980. Traducción Mateo Hernández B.

Thomas, Carol y W. E. G. Kent, "From orality to rhetoric: an intellectual transformation", I. Worthington (ed.), *Persuation. Greek Rhetoric in Action*, Londres, Routledge, 1994.

Thomas, Rosalind, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

———, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Turner, E. G., *Athenian Books in the Fifth and Fourth Century B.C.*, Londres, University College London, 1951.

Turner, Eric G., "Athenians learn to write: Plato, *Protágoras* 326d", *Institut of Classical Studies Bulletin 12.1*, 1965, pp. 67-69.

Untersteiner, Mario, *Problemi di filologia filosofica*, Milán, Cisalpino-Goliardica, 1980.

Vallete-Cagnac, Emmanuelle, *La lecture à Rome*, París, Belin, 1997.

Van Groningen, B. A., "Ekdosis", *Mnemosyne, series IV, vol XVI*, 1963, pp. 1-67.

Verdenius, L., "The nature of Aristótele's scholarly writings", *Aristoteles werk und wirkung*, Berlín, Walter de Gruyter, 1985, vol. I.

Vlastos, Gregory, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

———, "The paradox of Socrates", G. Vlastos, *Studies in Greek Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1995, vol. I.

———, "Socrate", M. Canto-Sperber (ed.), *La philosophie grecque*, París, PUF, 1997.

Welch, K. E., "Writing instruction in ancient Athens after 450 b. C.", J. J. Murphy (ed.), *A Short History of Writing Instruction*, California, Hermágoras Press, 1990.

Wentworth de Witt, Norman, *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1954.

Wingo, O., *Latin Punctuation in the Classical Age*, La Haya, Mouton, 1972.

Wirth, T., "Arrians erinnerungen an Epiktet", *Museum Helveticum 24*, 1967, pp. 149-189 y 197-216.

Young, Douglas, "Author's variant in the manuscript tradition of Longus", *Proceedings of the Cambridge Philological Society N° 194* (New series núm. 44), 1968, pp. 65-74.

Youthie, C. H., "*Bradeos gráphon*: between literacy and illiteracy", *Greek, Roman and Bizantine Studies 12*, 1971, pp. 239-261.

Zanker, Paul, *The Mask of Socrates. The Image of the Intelectual in Antiquity*, Berkeley, California University Press, 1995.

Zetzel, J. E. G., "Emendavi ad tironem", *Harvard Studies in Classical Philology LXXIII*, 1973, pp. 225-243.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Aecio, 69
Aftonio de Afrodisia, 100
Aftonio de Antioquía, 88
Agatarco de Samos, 192
Agustín, san, 57, 215, 296, 297
Aidesio de Capadocia, 117
Alcibiades, 119
Alcidamante de Elea, 130
Alcmeón de Crotona, 71
Alejandro de Afrodisia, 66, 152
Alejandro el Grande, 87
Alejandro Polyhistor, 66
Alexámeno de Teôs, 205
Ambrosio, san, 258
Amelio Gentiliano, 21, 22, 30, 158, 258
Amonio Saccas, 16, 21, 22
Anaxágoras, 73, 192
Anaximandro, 188, 270
Anaxímenes, 188
Andrónico de Rodas, 80, 159, 261, 280, 281, 296
Antifón, 27
Antígono de Caristo, 84, 269, 287
Antíoco de Ascalón, 113
Antípatro de Tiro, 262
Antístenes, 31, 66, 89, 94, 100, 112, 114
Apolodoro de Atenas, 21, 29, 30, 66, 75, 159, 188, 216, 269
Apolonio de Calcedonia, 117
Apolonio de Rodas, 151
Apolonio de Tiana, 253, 254
Apolonio de Tiro, 75
Arato, 201, 202
Arcesilao, 16, 17, 18, 45, 48, 84, 142, 143, 145, 148, 152, 175, 241, 254
Ario Dídimo, 66, 77
Arístipo de Cirene, 31, 63, 94, 114, 205
Aristodemo, 29, 30
Aristófanes, 32, 33
Aristón de Quíos, 19, 63, 75, 99, 144, 178, 280
Aristóteles, 11, 41, 52, 64, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 80, 83, 84, 99, 100, 102, 105, 110, 111, 112, 115, 119, 120, 122, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 151, 152, 156, 159, 160, 169, 187, 188, 194, 203, 205, 206, 207, 211, 212, 214, 215, 226, 234, 243, 261, 263, 264, 269, 271, 277, 278, 279, 280, 281, 285, 287, 291, 295, 296
Aristoxeno de Tarento, 75, 83, 86, 269
Arquedemo, 262
Arquitas de Tarento, 71
Arriano de Nicomedia, 18, 48, 53, 56, 57, 58, 60, 80, 167, 245, 284
Asclepíades, 113
Asclepio el Joven, 59
Atalo, 58
Ateneo de Naúcratis, 76, 176, 217, 269
Ático, 213, 228, 263
Augusto, 228
Aulo Gelio, 19, 63, 70, 76, 121, 134, 139, 152, 235, 244, 265, 266, 268, 271, 272

Bías, 95
Bión de Borístenes, 83, 91, 93, 218, 219

Cælius Aurelianus, 241
Calino, 275, 287
Calístenes, 88
Cármides, 229
Carnéades de Cirene, 16, 17, 18, 21, 45, 48, 112, 115, 142, 145, 147, 148, 150, 152, 175, 215, 233, 241
Carpios, 192
Catón el Censor, 145
Catón el Viejo, 179
Cebes, 26, 31
Céfalo, 27
Cércidas de Megalópolis, 198, 217

Cicerón, 11, 57, 58, 70, 79, 109, 113, 144, 148, 149, 150, 162, 179, 202, 206, 207, 213, 228, 230, 235, 236, 240, 247, 248, 250, 256, 263, 267, 272, 282, 284
Cleantes de Tarso, 11, 54, 84, 145, 146, 155, 175, 178, 195, 196, 197, 198, 221, 232, 262
Clearco de Soli, 83, 99, 100
Clemente de Alejandría, 78, 267
Cleobulo, 93, 95
Clitóbulo, 38, 229
Clitómaco de Cartago, 18, 66, 115, 147, 148, 170
Cornuto, 61
Crantor, 84, 197, 250
Crates de Tebas, 84, 105, 144, 170, 197, 198, 216, 217, 220, 221, 229, 236
Crátilo, 17
Crísipo, 21, 52, 53, 54, 61, 64, 145, 147, 153, 155, 162, 178, 196, 221, 232, 239, 250, 262, 291
Critias, 29
Critón, 31, 39

Demetrio de Falero, 86, 99, 110, 169, 178, 210, 217, 219
Demetrio de Magnesia, 269, 293
Demetrio el Cínico, 113, 154, 179
Demócrito, 21, 68, 71, 78, 93, 190, 269
Demóstenes, 99, 242, 266
Dicearco, 83
Diocles de Magnesia, 75, 91
Diodoro Cronos, 161
Diófanes el Rétor, 158
Diógenes de Babilonia, 145
Diógenes el Cínico, 35, 82, 100, 230
Diógenes Laercio, 11, 18, 19, 20, 21, 27, 61, 63, 66, 68, 69, 71, 74, 75, 76, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 90, 99, 107, 108, 133, 144, 147, 167, 169, 178, 181, 185, 205, 216, 217, 219, 221, 222, 223, 224, 229, 250, 254, 266, 268, 269, 270, 271, 272, 275, 282, 287, 288, 289, 291
Diógenes de Sínope, 85, 86, 89, 91, 93, 94, 97, 99, 197, 216, 218, 220, 262
Diógenes el Epicuro, 211, 214, 218
Dión Casio, 116, 266
Dión de Prusa llamado Crisóstomo, 55
Dión de Siracusa, 30, 129
Dionisio de Halicarnaso, 116, 250
Dionisodoro, 40

Eliano, 76
Empédocles, 73, 183, 185, 186, 187, 194, 200, 201, 269
Enesidemo, 18, 77
Ennio, 200
Epicteto, 10, 16, 17, 22, 48-60, 62, 63, 80, 117-118, 153, 160, 167, 170, 178, 217, 224, 229, 244, 245, 253, 254, 262, 284
Epicuro, 21, 54, 64, 74, 78, 84, 99, 110, 111, 115, 116, 121, 122, 124, 160-168, 175, 180, 199, 200, 201, 206, 211, 212, 214, 232, 262, 273, 275, 289
Eratóstenes, 66, 296
Erixímaco, 232
Escolpio, 245
Esopo, 26, 61
Espeusipo, 115, 120n, 133, 135, 142, 197, 211
Esquilo, 62, 192
Esquines de Efeso, 31, 205
Estesícoro, 196
Estilpón, 16
Estobeo Juan, 19, 20, 63, 66, 70, 195, 224
Estrabón, 295, 296
Estratón de Lampsaco, 140
Estratón el Peripatético, 115
Eubulo, 21, 91, 158
Euclides de Megara, 21, 28, 31, 205, 229
Eudemo de Rodas, 120, 279, 280
Eudoxo de Alejandría, 93, 133, 140, 152
Euforión, 250
Eufrasto, 139
Eurípides, 21, 134, 154, 192, 196, 197, 217, 220, 254
Eusebio de Cesarea, 61, 62, 70
Eutidemo de Quíos, 40
Euxeno, 253

Favorino de Arles, 76, 85, 221, 269

Fedón de Elis, 31, 61, 98, 205
Fedro, 22, 232, 239, 242
Filipo de Oponte, 16, 250
Filisco de Egina, 221, 222
Filodemo de Gadara, 11, 58, 64, 84, 124, 161, 168, 196, 221, 266, 268, 269, 282, 287
Filolao, 30, 182
Filón de Larisa, 115, 148, 149, 152
Filónides, 167
Filostrato, 117
Flavio Josefo, 113
Flebón, 21
Frontón, 177, 228

Galeno, 21, 178, 284
Gorgias, 70, 114, 194, 203, 230
Gregorio Naziaceno, 217

Hecatón, 96, 178
Hegesias, 90
Heliodoro de Alejandría, 21
Heráclides Lembo, 86, 270, 66
Heráclides Póntico, 115, 124, 133, 182, 270
Heráclito, 11, 17, 68, 73, 78, 84, 99, 186, 189, 190, 191, 230, 233, 262, 269, 284, 285, 293
Herenio, 19
Hérmaco, 168, 232
Hermipo de Esmirna, 75, 84, 85, 86, 95, 269
Hermócrates, 29
Hermodoro, 133
Hermógenes de Tarso, 88, 100
Hermótimo, 59
Heródes Ático, 34, 244
Heródoto, 212, 272
Hesíodo, 200, 184, 185
Hestieo de Perinto, 133
Hipóboto, 66, 77, 84, 269
Hipócrates, 190, 241
Hipodamo, 192
Hipólito, 70, 242
Hippias, 70, 73, 193, 232, 267
Homero, 21, 54, 144, 163, 183, 184, 185, 186, 196, 197, 198, 217, 218, 220, 241, 262
Horacio, 286

Ictinio, 192
Idomeneo de Lampsaco, 86
Isócrates, 92, 114, 130, 203, 211, 238, 242, 276

Jámblico, 182
Jenócrates, 106, 115, 122, 142, 150, 197, 287
Jenófanes de Colofón, 183, 184, 186, 200
Jenofonte, 30, 31, 43, 49, 54, 86, 99, 105, 122, 205, 226, 229, 230, 262
Jerónimo, san, 248
Juliano, 64, 221, 222
Justiniano, 115

Lacides de Cirene, 146
Lactancio, 144
Lampsaco, 86
Licón, 110, 271, 275, 271, 275, 287
Licearco, 99
Licio Gelio, 49
Lisias, 121, 227, 253
Longino, 20, 22
Luciano, 154, 221
Lucas, san, 100
Lucilio, 178, 212, 214, 231, 236, 241
Lucrecio, 163, 186, 199, 200, 201, 202, 228

Marcial, 228, 276
Marcius Vates, 179
Marco Aurelio, 177, 217, 228, 250, 251, 262, 275
Marco Mettius, 266
Marco Tulio Tirón, 57, 247
Marcos, san, 100, 101
Máximo de Tiro, 63
Meliso, 71, 191
Menandro, 196
Meneceo, 212
Menedemo de Eretria, 16, 17, 48, 62, 84, 115, 117, 270
Menexano, 39
Menipo de Gadara, 91, 93, 217, 270
Menón, 46

Metrocles de Meronea, 91, 178, 216
Metrodoro, 116, 122, 148, 168, 232
Mitríades, 115
Mnemio, 30, 165, 201
Mónimo de Siracusa, 93, 218
Musonio Rufo, 16, 17, 49, 55, 63, 224

Nausifanes, 77
Nazario, 35
Neleo, 287, 295
Nicandro de Cololón, 200, 202
Nicias, 66, 163
Nicerato, 163
Nicolás de Mira, 88
Nicomaco, 120
Numenio, 77, 144

Olimpiodoro de Alejandría, 59
Onesicrito, 221
Orígenes, 19, 232

Pablo, san, 215
Palemón, 84
Panecio, 19, 66, 250
Parménides, 11, 27, 73, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 200, 226, 230, 236
Pasilón, 221
Pericles, 39
Perseo, 61, 178
Pirrón, 1, 17, 18, 77, 84, 93, 144, 116, 148, 197
Pitágoras, 16, 30, 74, 78, 83, 93, 116, 181, 186, 200, 290
Pítocles, 212
Pitodoro, 27, 226
Platón, 11, 15, 17, 18, 20, 25-30, 34, 38, 40, 41, 44, 45, 48, 52, 54, 64, 67, 73, 74, 76, 86, 90, 92, 93, 94, 99, 110, 111, 112,114, 116, 119, 120n, 122, 126, 127, 128, 129-130, 131, 132, 134, 138, 139, 144, 151, 152, 156, 157, 160, 164, 169, 170, 177, 188, 200, 204, 205, 206, 207, 209, 211, 214, 218, 222, 224, 232, 238, 243, 245, 260, 262, 264, 269, 274, 275, 285, 287, 290, 294
Plauto, 228
Plinio el Joven, 245, 269, 282, 284, 295
Plinio el Viejo, 266, 269, 295
Plotino, 11, 19, 20, 21, 22, 30, 80, 117-118, 156, 157, 159, 160, 226, 229, 232, 235, 250, 257, 258, 260, 280, 281, 285, 287
Plutarco, 19, 39, 63, 70, 87, 96, 123, 144, 217, 241, 263, 269, 272, 295, 296
Polemón, 106, 150, 287, 295
Poliaeno, 122
Porfirio, 18, 19, 30, 80, 117-118, 157, 159, 160, 235, 280, 281, 287
Posidio Posidonio de Apamea, 215
Potius, 18, 20
Prisiano, 100
Proclino, 21
Proclo, 153
Proclo de Náucratis, 117
Próclico de Quíos, 112, 193, 229
Protágoras, 74, 83, 229
Pseudo Alejandro, 280, 281
Pseudo Demetrio, 212
Pseudo Plutarco, 70

Quintiliano, 34, 37, 39, 88, 109, 176, 252, 255, 258, 259, 264, 276, 286
Quinto Sexto el Padre, 231

Rubelio Plauto, 63

Sátiro, 84, 86, 221
Séneca, 11, 58, 63, 98, 123, 169, 196, 206, 207, 208, 209, 212, 213, 214, 215, 217, 224, 233, 236, 242
Sexto Empírico, 70, 107, 108, 144, 148
Simón el Zapatero, 27, 61
Simónides, 254
Simplicio, 69, 71, 80
Soción de Alejandría, 66, 75, 221, 269
Sócrates, 10, 13, 16, 17, 19, 24, 28, 30, 39, 40, 42, 44-49, 61, 83, 85, 86, 89, 91, 98, 99, 100, 103, 112, 114, 126, 128, 129, 138, 143, 147, 157, 177, 183, 204, 205, 206, 207, 209, 211, 214, 218, 221, 224, 226, 227, 229, 239, 253, 258, 262, 264, 269, 274, 290
Sofrón, 126

Solón, 29, 198, 220
Sosícrates de Rodas, 66, 75, 83, 91
Suetonio, 228

Tales de Mileto, 93, 100, 117, 188, 197
Tamasio, 157
Teeteto, 28, 229
Téles, 55, 219
Temístocles, 21
Teodoro, 66, 94, 219
Teódoto, 21, 229
Teofrasto, 66, 69, 70, 71, 74, 83, 84, 188, 191, 219, 295
Teón de Alejandría, 88, 95, 97, 100, 110, 111, 120, 139, 140, 141, 169
Terpsión, 229
Tiberio, 152
Timeo, 29
Timócrates, 116
Timón de Flionte, 18, 74, 84, 197, 184, 236
Timoteo de Atenas, 85, 99
Tolomeo, 22
Trásilo, 85, 152, 275
Tucídides, 182
Tyrtanos, 139

Valerio Máximo, 38
Varrón, 70
Virgilio, 235

Zenón, 19, 27, 52, 54, 63, 73, 77, 87, 88, 99, 221, 226, 227, 230, 245, 262, 274, 287
Zenón de Alejandría, 105, 110, 111, 148, 149, 155, 166
Zenón de Elea, 188, 189, 191, 195, 196
Zenón de Citio, 84, 178
Zenón de Sidón, 58
Zoilo de Perge, 91
Zózimo, 113

ÍNDICE

PRÓLOGO 7

1. LAS PALABRAS LLEGAN A LA ESCRITURA 15
Los filósofos y la escritura, 15; ¿Cómo se conservan las palabras de un filósofo?, 22; Las palabras de Sócrates, 24; Sócrates y la necesidad de la escritura, 40; Las palabras del maestro en notas de curso: Epicteto, 48; Notas, 61

2. LAS FORMAS DE LA PERMANENCIA 64
La escritura y la voz en la transmisión de las obras y las vidas filosóficas, 64; La tradición textual: la doxografía, 69; La tradición oral puesta por escrito: la biografía, 78; La tradición oral puesta por escrito: la anécdota, 87; Notas, 99

3. LA PALABRA VIVA EN UN MEDIO ESPIRITUAL: LAS ESCUELAS DE FILOSOFÍA 102
Las escuelas filosóficas, 107; La palabra y la escritura en la enseñanza de la filosofía, 125; Una sesión de enseñanza en la filosofía antigua, 150; La palabra escrita y la memoria: Epicuro, 160; Notas, 169

4. LA EXPRESIÓN FILOSÓFICA Y LOS GÉNEROS LITERARIOS DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA 171
La palabra en algunos géneros literarios de la filosofía antigua, 203; El diálogo, 204; La carta filosófica, 209; Entre la arenga y el escrito: los filósofos cínicos, 215; Notas, 224

5. LA FILOSOFÍA EN UN CONTEXTO ORAL-AURAL 225
La lectura en voz alta, 226; Componer y dictar obras de filosofía, 246; Hacer públicas las obras de la filosofía, 273; La palabra viva en la imagen del filósofo, 290; Notas, 293

BIBLIOGRAFÍA 299

ÍNDICE ONOMÁSTICO 319

Hace ya mucho tiempo que los hábitos intelectuales de los filósofos se han vuelto sigilosos. Normalmente ellos leen y meditan en silencio y también en silencio escriben páginas que serán interpretadas por lectores taciturnos. Desde la soledad de sus estudios los filósofos dialogan con sus colegas, pero lo hacen a través de escritos que, sin su presencia, se interrogan y se responden entre sí. Existen notables oradores entre los filósofos, pero su gloria es efímera como el medio retórico elegido. A tal punto se ha llegado en la convicción de que la escritura es la forma más cabal e importante de expresión de un filósofo. La filosofía antigua permite entrever, sin embargo, un paisaje intelectual enteramente diferente. En la Antigüedad, los filósofos escuchaban leer mucho más de lo que leían por sí mismos; dictaban sus obras a secretarios más que escribirlas de propia mano y preferían conservar la información en la memoria, más que en voluminosas bibliotecas personales. Muchos de ellos se rehusaron a dejar por escrito sus pensamientos, otros escribieron para públicos que conocían y apreciaban y no para lectores anónimos y distantes, y todos sabían que, en caso de existir, sus obras serían interpretadas en voz alta y vibrante ante auditores expectantes y bulliciosos. En síntesis, el uso extensivo de la voz y la memoria impregnaba el comportamiento, los gestos y la vida toda del filósofo. Es verdad que esa intensa actividad verbal y memorística se desvaneció para siempre, pero dejó innumerables huellas en los registros escritos. Nuestro propósito es prestar una nueva atención a esos textos, esta vez para encontrar en ellos las voces, los ecos, los murmullos, esas fugitivas palabras de filósofos.

siglo veintiuno editores

isbn 978-968-23-2482-6

9 789682 324826